فى اسمه تعالى انه تنقهر الموجودات تحت وجوده والافعال تحت فعله والادراكات تحت ادراكه حتى لايشذ عن علمه معلوم موجود ولاعن فعله معقول مدرك (القادر) القدير والقادر بمعنى الا ان الاول ابلغ فى الوصف والقدرة ومعناه الذى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل اخترع كل موجود سواه واستغنى عن معاونة غيره (العليم) معنى وصفه به كمال علمه وكماله انه احاط بكل شئ علما ظاهرا وباطنا اولا وآخرا دقيقا وجليلا وعلم المخلوقين (السميع) المعنى فيه انه لايعزب عن ادراكه مسموع وان خفى من مستتر سر السر بل ادق من ذلك ويدرك حس حركة الهباء فى مبهم الظلماء يسمع مناجاة المتناجين فى ضمائر الاسرار من غير نطق اللسان ولاحركة الجنان يسمع بغير اصمخة ولااذان كما يفعل بغير جارحة ولابنان ويتكلم بغير لغات ولالسان جلت ذاته الكريم عن تطرق الحدثان فمن لم يدقق نظره فيه ولاشك يقع فى محض التشبيه (البصير) معناه انه لايعزب عن علمه مثقال ذرة تحت التحت ولافوق الفوق الا وهو مبصره منزه عن حدقة واجفان ومقدس عن انطباع الصور فى ذاته كانطباعه فى حدقة الانسان فان ذلك من صفة الحدثان وحظ البصر الحسى مقهور قاصر لانه لايشاهد البواطن والسرائر ولاالهواجس ولاالخواطر ولاالارواح ولاالضمائر (الشائى المريد لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع) اى الطريق الغريب والنظام المحكم مع مايشتمل عليه الضمير فى يشتمل عائد الى عالم والهاء فى عليه الى ما (من الافعال المتقنة) بيان ما (والنقوش المستحسنة لايكون) خبر ان (بدون هذه الصفات) اى الحى القادر الخ اعلم ان اثبات محدث العالم كسبى واما اتصاف المحدث بهذه الصفات فالمفهوم من كلام الشارح انه بديهى وليس كذلك فلعله اراد ببديهته الاستلزام والانتاج وان كان المحصول كسبيا قوله لايكون بدون هذه الصفات نوقش فيه بان العلم بالمسموع والمبصر كاف فى النظام المستحسن فلايثبت السمع والبصر اجيب بانهما راجعان الى صفة العلم وانما عدا مستقلين لكونهما نوعين آخرين من العلم فان قلت ان النحلة قد تفعل فعلا عجيبا وهو بناء البيوت المسدسة وغيرها من الحيوان كالعنكبوت وهو يفعل فعلا عجيبا

مع عدم العلم فى كل واحد من النحلة والعنكبوت قلت ان كل حيوان يفعل فعلا عجيبا فهو عالم بذلك الفعل (على ان اضدادها) اى اضداد الصفات المذكورة (نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها) اى عن النقائص يريد انه لو لم يتصف بهذه الاوصاف لزم اتصافه باضدادها وهى الموت والعجز والجهل والصمم والعمى وكلها نقص نوقش فيه بان هذا مسلم فى الحيوة والعلم واما القدرة فضده الايجاب لا العجز وحده وهو صفة كمال عند الحكيم بل عند المتكلمين ايضا واما السمع والبصر فلا يلزم من عدم الاتصاف بهما الاتصاف بالصمم والعمى لجواز خلو المحل عن الضدين معا لعدم قبوله لهما ولا نقص فيه كالاستلذاذ الحسى فان عدمه نقص فينا لا فى البارى لعدم قبوله لهما قيل السمع والبصر بمعنى القوة الحيوانية نقص فى البارى تجب تنزيهه عنه وعن ضده واما بمعنى صفة ينكشف به المبصر والمسموع كمال والخلو عنه جهل تجب تنزيه الحق عنه (وايضا قد ورد الشرع بها) اى بالصفات المذكورة يعنى ان الله تعالى نص فى كلامه القديم على ذلك حيث قال ولا يحيطون بشئ من علمه انزله بعلمه انه سميع بصير ذو القوة المتين الى غير ذلك من الايات (و بعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها) اى على الصفات المذكورة (فيصح التمسك بالشرع فيها) اى فى الصفات قوله و بعضها الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان ثبوت الشرع موقوف على تلك الصفات فلو استدل ثبوت الشرع عليها فيلزم ان يكون المعلول علة لعلته فيكون دورا فاجاب عنه و بعضها لا يتوقف الخ حاصله ان يقال ان بعض تلك الصفات مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليه كالتوحيد والبصر فيصح التمسك بالشرع لعدم لزوم الدور وان بعضها مما يتوقف ثبوت الشرع عليها كوجود الصانع تعالى وكلامه وحياته فلا يصح التمسك بالشرع على ثبوت ذلك البعض الآخر (كالتوحيد) اى يصح التمسك على كون الواجب واحدا بالدليل الشرعى وثبوت الشرع لا يتوقف على التوحيد بل على غيره واعترض بان الشرع موقوف على وجوب الوجود وهو يستلزم الوحدة فما لم يعرف وجوب الوجود والوحدة لا يعلم الشرع فالاستدلال بالشرع على التوحيد دور جوابه ان غايته استلزام الوجوب

الوحدة لايتوقف معرفته على معرفة الوحدة بل لايستلزم معرفته اصلا فلادور (بخلاف وجود الصانع وكلامه) فان معرفة الشرع موقوفة على معرفة وجود الصانع وكلامه بالامر والنهي والخبر والاستدلال بالشرع عليها دور قيل انهم استدلوا على انه تعالى متكلم بتواتر الانبياء واخبارهم عن الصانع شرع فالدور لازم جوابه ان الشرع موقوف على كلامه تعالى بالامر والنهي واما ان ذلك الكلام صفة له فلايجوز ان تكون مخلوقة فيصح الاستدلال بالشرع على انه صفة له تعالى (ونحو ذلك) كثبوت علمه وحياته وقدرته وارادته (ممايتوقف ثبوت الشرع عليه ليس) اى محدث العالم (بعرض) وانما قدم العرض على سائر الصفات السلبية لكون المنافاة بين العرضية والالوهية ابين واوضح ولذلك لم يقل احد بالوهية العرض فان قلت لانسلم انه لم يقل به احد فان طائفة من الثنوية قالوا بالوهية النور والظلمة والطبايعين قالوا بالوهية الطبايع الاربع من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي كلها اعراض قلت القائلون بالوهية النور والظلمة قالوا ان النور والظلمة حيان سميعان بصيران على ما ذكر في التبصرة فلم يكونا من الاعراض وكذا الطبايعين والافكيف يقولون بكون الاعراض صانعا للعالم (لانه) اى العرض (لايقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه) اى العرض (والا) اى وان لم يكن البقاء ممتنعا (لكان البقاء معنى قائما به) اى بالعرض (فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال) لان العرض لوكان باقيا فلايخلو اما ان يكون البقاء قائما بالعرض اوقائما بغير العرض وكلاهما محالان اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض بالعرض لان البقاء ايضا عرض اذ العرض عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك اى هو معنى زائد على الوجود لان البقاء استمرار الوجود فعلم ان البقاء غير الوجود لان استمرار الشيء غير ذلك الشيء فيكون البقاء زائدا على الوجود فلوقام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لان مالايقوم بنفسه لايقوم الغير به البتة واما الثاني فلان البقاء لوكان قائما بغير العرض لزم ان يكون الباقي هو ذلك الغير لا العرض وهو خلاف المقدر واياما كان يستحيل بقاء العرض وما يستحيل بقاؤه لايكون قديما

والواجب الذى هو صانع العالم لابد ان يكون قديما فلايكون صانع العالم عرضا وهو المطلوب (لان قيام العرض بالشيء معناه) اى معنى قيام العرض بالشيء (ان تحيزه) اى العرض (تابع لتحيزه) اى الشيء (والعرض لاتحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا) اى دليل امتناع بقاء العرض (مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده) اى الشيء فاورد الشارح لهذا المطلوب دليلين اولهما مختار عنده وهو قوله لانه لايقوم بذاته وثانيهما مزيف وهو قوله ولانه يمتنع بقاؤه وقوله لان قيام العرض الخ دليل المحالية وقوله وهذا مبنى اشارة الى تزييف الدليل الثانى (وان القيام معناه التبعية فى التحيز) معطوف على ان بقاء الشيء فان نفس التحيز عرض فلو كان معنى قيامه بموضوعه الاسمة فى التحيز لكان للتحيز تحيز وينتقل الكلام اليه ويلزم وجود تحيزات غير متناهية فيلزم التسلسل لوجود عرض واحد هكذا طعن الفلاسفة وليس بشيء لان تحيز العرض ليس له كون زائد على ذلك العرض بخلاف تحيز الجوهر والفرق ناش من ان التحيز للجوهر لازم لانه لازم الوجود والعرض لازم الماهية حتى لا يتصور العرض بدونه بخلاف الجوهر ومع هذا امتنع الانتقال على العرض دون الجوهر (والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله) اى الوجود لامعنى زائد على الوجود (وحقيقته) اى البقاء (الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى) الوجود بالنسبة الى الزمان الاول ابتداء والوجود بالنسبة الى الزمان الثانى بقاء فالوجود بالنسبة الى الزمان الثانى عين البقاء لا البقاء زائد على الوجود (ومعنى قولنا وجد فلم يبق) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان البقاء لو لم يكن زائدا على الذات لما صح قولهم وجد فلم يبق كما لا يصح ان يقال وجد ولم يوجد فدل هذا القول على ان البقاء زائد على الذات والا لما صح اثباته مع نفيه عن الذات اجاب بقوله ومعنى قولنا وجد فلم يبق (انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى) يعنى ان بقاء الوجود فى الزمان الثانى فمعنى وجد فلم يبق وجد فى الزمان الاول دون الزمان الثانى فلم يلزم من هذا عروضه بصحة نفى الوجود ايضا حاصل الجواب ان المنفى نسبة الوجود لانفسه (وان القيام)

معطوف على قوله ان البقاء استمرار الوجود (وهو اختصاص الناعت بالمنعوت) اى اختصاص الناعت هو التعلق بين الشيئين بحيث يقتضى احدهما نعتا و الآخر منعوتا و حينئذ بهذا المعنى يجوز ان يقوم المعنى بالمعنى (كما فى اوصاف البارى تعالى) يعنى ان صفات الله تعالى قائمة بذاته مختصة ثابتة له لابمعنى ان تحيزها تابعة لتحيزه لامتناع تحيزه تعالى (وان انتفاء الاجسام فى كل آن و مشاهدة بقائها) اى مع مشاهدة بقاء الاجسام (بتجدد الامثال) الباء متعلق ببقاء (ليس بابعد من ذلك فى الاعراض) اى من انتفاء عرض فى كل آن مع مشاهدة بقائه بتجدد الامثال قوله وان انتفاء الاجسام عن متعلق بقوله والحق ان البقاء استمرار الوجود وتحقق البقاء فانه يتم بهذا يعنى لو قلت ان انتفاء الاعراض فى كل آن و مشاهدة بقائها بحسب تجدد الامثال لم يكن بعيدا فاذا قالوا هذا القول فى الاجسام ففى الاعراض بالطريق الاولى فعلى هذا لايكون ثمه بقاء حتى يكون امرا زائدا عليه ولايستقيم تمسك المتكلمين على هذا المطلوب بهذه الادلة معناه كما ان بقاء الاعراض بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام بتجدد الامثال فاذا كان كذلك فلا يوجد فى الاجسام بقاء فكيف فى الاعراض حتى يقال انه معنى زائد عليه (نعم تمسكهم) جواب سؤال مقدر تقديره لم قلتم قيام العرض بالعرض محال و عند الفلاسفة لايكون محال (فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة و بطيئها) اى الحركة (ليس بتام) خبر تمسكهم (اذ ليس ههنا شئ هو حركة و آخر هو سرعة او بطؤ بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة و بالنسبة الى البعض بطيئة و بهذا تبين ان ليس السرعة و البطؤ نوعين مختلفين من الحركة بل من الامور النسبية) هذا اشارة الى رد قول من قال انهما اى السرعة و البطؤ نوعان مختلفان من مطلق الحركة (اذ الانواع الحقيقية لاتختلف بالاضافات) لانه لايقال الانسان بالنسبة الى الفرس حمار بل اختلاف الانواع الحقيقية بالذات كالانسان والفرس والبقر وغيرها (ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذلك) اى كونه مركبا ومتحيزا (امارة الحدوث) جوز اليهود والحنابلة اطلاق

الجسم عليه تعالى بمعنى المتركب والمتبعض وهم مخطؤن لفظا و معنى اما لفظا فستحيل و اما معنى فلان كل بعض اما موصوف بصفات الله تعالى اولا و الاول يوجب تعدد الآلهة والثانى يوجب اتصاف الجزء باضداده مثل العجز والجهل وذلك امارة الحدوث وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل و اما الكرامية وهشام من الحكيم فيطلقون الجسم بمعنى القائم بالذات لا المتركب والمتبعض وهم مخطؤن لفظا لان اسماء الله تعالى توقيفية ولذا لانسميه طبيبا وفقيها مع ان فى الجسم مبادرة الذهن الى المركب لانه معناه لغة (ولاجوهر اما عندنا فلانه) اى الجوهر (اسم للجزء الذى لايتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى عن ذلك) اى من التحيز وجزء من الجسم (واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه) اى الجوهر (اسما للموجود لافى الموضوع مجردا كان) كالعقول و النفوس (اومتحيزا) كالاجسام (لكنهم جعلوه) اى الجوهر (من اقسام الممكن وارادوابه) اى بالجوهر (الماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لافى موضع) اى فى محل (و اما اذا اريد بهما) اى بالجسم و الجوهر (القائم بذاته والموجود لافى موضوع فانما يمتنع اطلاقهما) اى الجسم و الجوهر (على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك) اى باطلاق (مع تبادر الفهم الى المركب) عند اطلاق الجسم عليه تعالى والتحيز عند اطلاق الجوهر وخلاصة المعنى ان صانع العالم ليس بجوهر لان الجوهر عبارة عن الاصل عند المتكلمين والاصل ما ينشأ منه التركيب بالزائد ولهذا يسمى الجزء الذى لايتجزى جوهرا لانه اصل المركبات من حيث ان المركبات انما تنشاء عنه بالانضمام والله تعالى ليس باصل المركبات فلم يكن جوهرا ولان الجوهر عند البعض الاخر من المتكلمين هو المتحيز الذى لاينقسم و التحيز هو المتمكن فى مكان فهو اما متحرك او ساكن فالجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون فيكون الجوهر حادثا لما مر من انه لايخلو عن الحوادث ومالايخلو عنها فهو حادث وقد بينا ان صانع العالم قديم لاحادث فلايكون صانع العالم جوهرا وهو المراد (وذهاب المجسمة) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان المجسمة ذهبوا الى اطلاق الجسم عليه تعالى وان

النصارى ذهبوا الى اطلاق الجوهر عليه فاى معنى من المعانى المذكورة
للجسم والجوهر ذهبوا اليه فاجاب عنه بقوله وذهاب المجسمة (والنصارى)
اى ذهاب المجسمة (الى اطلاق الجسم) عليه (و) ذهاب النصارى الى اطلاق
(الجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه) وذلك المعنى هو
ان يكون المراد بالجسم المركب و المتحيز لا القائم بذاته و ان يكون المراد
بالجوهر الذى لايتجزى اوالماهية الممكنة التى اذا وجدت فى الخارج كانت
لافى موضع لاالموجود الذى كان لافى موضوع فيكون فى كلام الشارح هو
قوله وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه تعالى
بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه لفا ونشرا مرتبا (فان قيل فكيف
يصح اطلاق الموجود والواجب و القديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع)
لاخلاف فى اطلاق ما ورد به اذن و عدمه فيما ورد و منعه و اما اطلاقه
فيما لم يرد به اذن و لامنع و كان موضوعا بمعناه و لم يكن موهما بما يستحيل
فى حقه فعندنا لايجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضى ابو بكر وهو
قول امام الحرمين وقال امام الغزالى فى الصفة دون الاسم (قلنا بالاجماع
وهو من الادلة الشرعية وقد يقال) اشارة الى جواب آخر للسؤال المقدم
بقوله فان قيل (ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة) وهذا ممنوع
لان الترادف اتحاد فى المفهوم ولااتحاد بين مفهوماتها لان الله اسم لذات
الواجب و الواجب و القديم و صفات مختلفات له تعالى فلاترادف بين
الثلثة اللهم الا ان يراد بها التساوى فى الصدق تساهلا (والموجود لازم
للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق مايرادفه)
والضمير المستتر فى يرادفه راجع الى ما والهاء يعود الى اسم فى قوله باطلاق
اسم بلغة لان اهل كل لغة يسمونه بلغتهم نحو خدا وتكر وشاع ذلك
بلانكير فكان اجماعا على ان الاذن الشرعى فى اطلاق المترادف وانما
لم يجز اطلاق العارف والعاقل مع ترادفهما للعالم لان المعرفة يوهم سبق
الجهل والعقل يشعر معنى الحبس و يطلق الشافى لاالطبيب لانه يشعر
بالعلاج ولايطلق الماكر والمستهزى والمنسى والحارث والزارع مع ورودها
فى الكتاب والسنة لان مجرد ورودها فى الشرع باقتضاء المقام و انسياق

الكلام ليس باذن بل يجب ان لايخلو عن نوع تفخيم و رعاية ادب (من تلك اللغة اومن لغة اخرى و مايلازم معناه وفيه نظر) اى فى كونه اذنا لاطلاق لازم معناه نظر اذ لا دليل عليه و قياسه على المراد كما قاله المعتزلة ممنوع لان القياس انما يعتبر فى العمليات دون الاسماء و الصفات وجوابه ان التسمية عمل اللسان فيصح فيه القياس وقيل وجه النظر ان من لوازم اسم الخالق كونه خالق القردة و الخنازير مع انه لايطلق عليه تعالى لما فيه من النسبة الى القبح بل يقال خالق كل شئ و فيه بحث لان ابهام القبح يمنع اطلاق المرادف ايضا ومثله مستثنى كما عرفت (ولا مصور اى ذى صورة و شكل مثل صورة انسان و فرس لان ذلك) اى مثل صورة انسان و فرس (من خواص الاجسام تحصل لها) اى تحصل الصورة للاجسام (بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات) وقال طائفة له تعالى صورة كصورة ادم عليه الصلاة والسلام و تمسكوا بقوله عليه الصلاة و السلام لاتقولوا فلان قبيح فان الله خلق آدم على صورته والجواب عنه انا لانسلم ان الضمير راجع الى الله حتى يثبت مطلوبكم لانه روى انه عليه الصلاة والسلام رأى رجلا يضرب آخر على وجهه فنها. عن الضرب على الوجه وقال ان الله تعالى خلق آدم على صورته اى على صورة المضروب فحينئذ يكون الهاء راجعة الى المضروب لا الى الله تعالى و يحتمل ان يكون الهاء راجعة الى آدم وفائدة الحديث ان الله تعالى خلق آدم على صورته التى شوهد عليها فى الدنيا لم تغير صورته عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما غيرت صورة ابليس ولئن سلمنا انه راجع الى الله تعالى كما جاء فى خبر آخر ان الله خلق آدم على صورة الرحمن لكن الصورة كما تطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة وكذا تطلق على مفهوم الشئ وعلى مابه يخصص الشئ فى ذاته و يمتاز عن غيره ولذا قالت الحكماء العلم حصول صورة الشئ فى ذاته و ارادوا بها مفهومه ومعناه وقريب من هذا مايقال ان هذه المسئلة صورة تلك المسئلة فحينئذ يكون معنى خلق على صورته خلق على صفاته من العلم والحكمة والرحمة والكرم

والغضب وامثال ذلك فحينئذ لايكون حجة قطعية على اثبات الصورة المحسوسة وقال عليه الصلاة والسلام من قال ان الله صورة كصورة آدم فهو كافر لكن معنى ان الله تعالى خلق آدم على صورته ان الله تبارك وتعالى اختار من الصور صورة وخلق آدم عليه الصلاة والسلام بتلك الصورة اى على الصورة التى اختارها (ولامحدود اى ذى حد ونهاية) النهاية هى مابه يصير الشئ ذا الكمية الى حيث لايوجد وراءه شئ منه خلافا لبعض الكرامية فانهم يقولون انه غير متناه من جهات خمس متناه من جهة واحدة وهى جهة السفل الذى يلاقى بها العرش (ولامعدود اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس البارى) تعالى (محلا للكميات المتصلة كالمقادير) وهى الطول والعرض والعمق (ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر) لان كلا منهما امارة الحدوث والامكان وهو منزه عن ذلك والكم المتصل هو ما امكن فيه فرض اجزاء تتلاقى على حد مشترك وهى نهاياتها متلاقيين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه نصفان يشتركان فى حد هو نهايتهما وهو النقطة والكم المنفصل مالايمكن فرض اجزاء يتلاقى على حد وهو العدد وليس بين اجزاء العدد حد مشترك يكون نهايتها متلاقيين (ولامتبعض ولامتجز اى ذى ابعاض واجزاء) خلافا لليهود لعنهم الله تعالى والفرق بين المتبعض والمتجزى ان ذا الاجزاء باعتبار انحلاله اى اشياء وكان تركيبه منها يسمى متجزيا وباعتبار انحلاله اليها مطلقا يسمى متبعضا (ولامركب منها) اى من الاجزاء (لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب) لان البعض فى بعضيته والجزء فى جزئيته محتاج الى الكل والكل ايضا فى كليته محتاج الى الاجزاء (فالمه اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها) اى من اجزاء مركبا (وباعتبار انحلاله اليها) اى الى اجزاء (متبعضا ومتجزيا ولامتناه لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ولايوصف بالمائية اى بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ماهو من اى جنس هو) وكل ذى جنس شبيه بجنسه وكان القول بالمائية قولا بالتشبيه (والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب) لان كل ماهية لها جنس يجب ان يكون لها فصل فيلزم

تركيب ماهية فى العقل وفيه بحث لان التركيب العقلى لايستلزم التركيب فى الماهة الخارجية (ولابالكفية من اللون و الطعم و الرايحة و الحرارة والبرودة واليبوسة وغير ذلك مماهو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب ولايتمكن فى مكان) وعند المشبهة والكرامية متمكن على العرش وقال بعضهم انه على العرش لابمعنى التمكن ولكن يثبتون جهة الفوق وقالت النجارية انه فى كل مكان بذاته وقالت المعتزلة انه بكل مكان بالعلم وكل ذلك باطل واستدل علماؤنا على عدم التمكن بان قالوا ان التعرى اى الخلو عن المكان ثابت فى الازل لان المكان كالعرش وسائر الموجودات التى هى غير الله غير قديم فلو تمكن البارى تعالى بعد حدوث المكان لزم تغير البارئ تعالى عن المكان الى التمكن فيه والتغيير من سمات الحدوث و علامات الامكا ن و البارئ تعالى منزه عن ذلك و استدل القائلون بالتمكن بالنص وهو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء هو الاستقرار فى اللغة وهو يستلزم التمكن فوصف الله تعالى ذاته القديمة بالتمكن فيكون متمكنا وهو المدعى ولكن يمكن ان يجاب عن استدلالهم بان يقال هذه الآية لاتثبت التمكن لان الاستواء يطلق تارة ويراد به التمام كما فى قوله تعالى ولما بلغ اشده واستوى اى تم وكمل عقله وقد يطلق و يراد به الاستقرار فى المكان كما فى قوله تعالى و استوت على الجودى اى استقرت سفينة نوح عليه الصلاة والسلام وقد يطلق و يراد به الاستيلاء والغلبة كما يقال فلان استوى على البلاد اى استولى وغلب فيكون الاية من المحتمل ولهذا الاحتمال لايكون حجة قطعية مع الترجيح فى هذه الاية من بين هذه المحتملات الاستيلاء والغلبة لا الاستقرار لان الله تعالى يمدح ذاته بقوله الرحمن على العرش استوى وذكر الاستواء للمدح انما يستقيم اذا فهم الاستيلاء و الغلبة فلو حمل على الاستقرار لم يفهم منه المدح لانه يشاركه فيه وضيع وشريف (لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم منه عند المتكلمين او متحقق عند الحكماء يسمونه المكان و البعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه) اى الامتداد (عند القائلين بوجود الخلاء) وهم المتكلمون (و الله تعالى منزه عن الامتداد و المقدار

لاستلزامه التجزى فان قيل الجوهر الفرد متحيز لا بعد فيه والا لكان متحيزا) هذا السؤال مبنى على تقدير كون المتحيز و المتمكن متساويين والجواب يمنع التساوى بل بينهما عموم و خصوص مطلق والمتحيز اعم من المتمكن والجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن (قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد) كالجسم (اوغير ممتد) كالجزء الذى لايتجزى والتمكن هوالفراغ المتوهم الذى يشغله جسم فقط (فما ذكرنا دليل على عدم التمكن فى المكان واما الدليل على عدم التجزى فهو) اى الدليل (انه لو تحيز) البارئ تعالى (فامافى الازل فيلزم قدم الحيز) لان التحيز نسبة بين المتحيز والحيز وازليته نسبة تستلزم ازلية المنتسبين فيلزم ان يكون الحيز ازليا وهو محال هذا انمايلزم انلوكان الحيز موجودا خارجيا و قد فسره بالفراغ المتوهم اللهم الاان يدعى ان الفراغ محاط بشئ فيلزم قدم محيطه (اولا) اى ان لم يتحيز فى الازل (فيكون محلا للحوادث) فيه بحث لانه ان اراد انه محل للحيز فالامر بالعكس وان اراد انه للتحيز فهو امر نسبي لاحادث فلعله اراد الاول واراد بالمحلية المقارنة (و ايضا) دليل ثان على عدم التحيز (امان يساوى) بارئ تعالى (الحيز او ينقص عنه) اى عن الحيز (فيكون متناهيا) لان الحيز متناه بناء على انه تناهى الابعاد كلها والمساوى للمتناهي والناقص عن المتناهى لابد و ان يكون متناهيا ايضا والا لزم ان لايكون مساويا له ولاناقصا عنه وهو خلاف المقدر و نقيض المفروض (او يزيد عليه) اى على الحيز (فيكون) بارئ تعالى (متجزيا و اذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لاعلو ولاسفل ولاغيرهما) كيسار وقدام وخلف لان الجهات حادثة بحدوث الانسان ولولم يخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستديرا كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة و رفع الايدى الى السماء وقت الدعاء تعبد كوضع الجبهة على الارض فى السجود والاستقبال على الكعبة فى الصلوة (لانها) اى الجهات المذكورة (اماحدود واطراف) عطف تفسير (للامكنة اونفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شئ) يعنى الجهات الست تكون نفس الامكنة

باعتبار الاضافة الى شئ كما ان سقف البيت مكان الشئ على تقدير ان يكون ذلك الشئ فوقه وهو جهة علو (ولايجرى عليه) اى على البارى (زمان) يعنى انه لايتغير بتغير الزمان وان استغرق الدهر كله او بمعنى انه تعالى لايكون فى الزمان اذلوكان فى الزمان يلزم ان يكون حالا للحوادث المتجددات المتعاقبة وهو محال لانه حينئذ يلزمه تغيرات متعاقبة فان كونه فى هذا الزمان يغاير كونه فى زمان بعده وقبله فيكون محلا لتلك الحوادث والكل محال على الله تعالى فاذا لم يكن فى الزمان فلايكون له ماض ولامستقبل ولاحال (لان الزمان عندنا) اى عند اهل الحق (عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر) مثل يوم وليلة يقدر بهما الشهر ومثل الشهر يقدر به العمر والدهر وغيرذلك وعند الفلاسفة كارسطو ومن تبعه عن قدماء الفلاسفة (عن مقدار الحركة) اى حركة الافلاك (والله منزه عن ذلك) عن المتجدد والمقدار لان كل ذلك من امارات الامكان فالله تعالى منزه عن ذلك (واعلم ان ماذكره) المصنف (من التنزيهات) اى الصفات السلبية (بعضها يغنى عن البعض) يعنى فى كلام المصنف حشوا وتكرارا فان عدم كونه جوهرا يستلزم عدم كونه تعالى جسما لان الجوهر جزء من الجسم وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل من غير عكس وعدم كونه مصورا بصورة من الصور يستلزم عدم كونه تعالى محدودا ولامعدودا ولامتناهيا لان كلها من خواص المقادير واذا انتفى كونه مصورا بصورة من الصور لانتفاء المقدار انتفى كونه محدودا ومعدودا ومتناهيا وعدم كونه متبعضا يستلزم عدم كونه تعالى متجزيا وبالعكس وعدم جريان الزمان عليه يستلزم عدم التمكن لان التمكن انما يكون فى زمان واذا انتفى الزمان انتفى التمكن فاحتيج الى ما ذكره الشارح من قوله واعلم الى آخره (الا انه) اى المصنف (حاول) اى طلب (التفصيل والتوضيح فى ذلك) اى فى التنزيه (قضاء) اى اداء (بحق الواجب فى باب التنزيه وردا على المشبهة) بقوله ولامصور المشبهة قوم من الكفرة قائلون بان الله تعالى يشبه شيئا من الموجودات (والمجسمة) بقوله ولاجسم والمجسمة قوم من الكفرة قائلون ان الله تعالى جسم مستقر على العرش (وسائر

فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة) كالمتبعض مع المتجزى (والتصريح بما علم بطريق الالتزام) كقوله ولامصور ولامحدود ولامعدود ولامتناه ولايتمكن فى مكان ولايجرى عليه زمان (ثم ان مبنى التنزيه عماذكرت) بقوله ليس بعرض الى آخره (على انها تنافى وجوب الوجود لمافيه من شائبة الحدوث والامكان) لاحتياج كل منها الى شئ (على مااشرنا اليه) خبران من انه ليس بعرض لانه لايقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا وفى قوله ولاجسم لانه متركب ومتجز الى غيرذلك من تعليل التنزيهات السابقة واحدا بعدواحد (لاعلى ماذهب اليه المشايخ) هذا تشنيع على صاحب العمدة وغيره (من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه) هذا دليل على عدم كونه تعالى عرضا ولقائل ان يقول لانسلم ان معنى العرض مايمتنع بقاؤه بل هومايقوم بغيره سواء امتنع بقاؤه او لايمتنع (ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره) اشارة الى دليل عدم كونه تعالى جوهرا حتى يقال لم لايجوز وجود جوهر مجرد غيرمركب اولانسلم ان الجوهر مايتركب عنه غيره بل هومايقوم بذاته سواء تركب عنه غيره اولم يتركب (ومعنى الجسم مايتركب هوعن غيره) ضمير هوراجع الى ماهذا دليل على عدم كونه تعالى جسما ولقائل ان يقول لانسلم ان معنى الجسم ذلك بل هومعنى الكل اولان ذلك معناه الاصطلاحى لااللغوى فان معناه فى اللغة مايقوم بذاته اى بنفسه لابغيره (بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك) قد عرفت ضعف هذا الدليل (وان الواجب) عطف على معنى العرض الى آخره (لو تركب فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم النقص والحدوث) فى ذاته قوله وان الواجب الخ دليل على عدم كونه تعالى متبعضا ومتجزيا وفيه شئ لانه لايتصف شئ منها بل المتصف الكل لاالاجزاء فلايلزم تعدد الواجب قلنا ان اردت بصفات الكمال وجود الاجزاء على ماينبغى فلانسلم انه يلزم منه تعدد الواجب ولواردت بصفات الكمال العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الثمانية فلانسلم انه لوانعدم هذه الصفات فى الاجزاء يلزم النقص لان نقص الجزء يستلزم نقص الكل لم لايجوز ان يحصل من

اجتماع الاجزاء النا قصة كمال للكل كما انه يحصل من اجتماع الشعرات
قوة للحبل المركب منها ليست لكل واحد منها وايضا هذا دليل على انه
ليس بمصور ولا بمشكل (اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات)
من اللون والطعم والرايحة والحرارة و البرودة وغير ذلك (فيلزم اجتماع
اضداد اوعلى بعضها وهى مستوية الاقدام فى افادة المدح) بثبوتها
(والنقص) بعدم ثبوتها (وفى عدم دلالة المحدثات عليه) يعنى مستوية
الاقدام فى عدم دلالة المحدثات على كون الواجب متصفا ببعض الصور
دون بعض و ببعض الاشكال دون بعض و ببعض الكيفيات دون بعض
فاذا كان كذلك فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم الترجيح
بلا مرجح (فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا)
يرد المنع هنا بان يقال لم لايجوز ان يكون المخصص نفس ذاته و لم يدخل
تحت قدرة الغير (بخلاف مثل العلم والقدرة) هذا اشارة الى جواب مايقال
وهو انتم قلتم اوعلى بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح لانها مستوية
الاقدام فى افادة المدح و النقص و هذا القول منقوض بالصفات وهى
الواحد والحى الى آخره قلنا فى هذه الصفات مرجح (فانهما) اى العلم
والقدرة (من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتهما) كما مر من ان ايجاد
العالم على هذا النمط البديع لا يكون بدون العلم و القدرة و غيرهما
(واضدادهما) اى العلم والقدرة (صفات نقصان لادلالة للممكنات على
ثبوتها) اى على ثبوت اضدادها (لانها) تعليل لقوله لاعلى ماذهب اليه
المشايخ (تمسكات ضعيفة) وقدبينا ضعفها فى اثناء التقرير فيما سبق
ولانعيدها توهن اى تضعف (عقايد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين
زعما منهم) اى من الطاعنين (ان تلك المطالب العالية) اى الصفات
السلبية (مبنية على امثال هذه الشبه الواهية و احتج المخالف) منهم
الكرامية ذهبوا الى كونه فى الجهة ككون الاجسام فيها بحيث يشار اليه
بانه هناك (بالنصوص الظاهرة فى الجهة والجسمية والصورة والجوارح)
فى الجهة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى و الصورة كقوله عليه
الصلاة والسلام خلق الله آدم على صورته ورأيت ربى فى ليلة المعراج

على صورة شاب امرد والجوارح كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان وقوله خلقت بيدى وقوله عليه الصلاة والسلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وقوله عليه الصلاة والسلام ان الله يضحك على اوليائه حتى يبدو نواجذه وهذه الايات والاحاديث كلها تدل على الجسمية بظواهرها مالم تؤل ولو ذكرت التأويلات فى الايات والاحاديث المروية فى هذا الباب لطال الكلام وفات المرام وكثر الملام والجواب الجامع الشامل للجميع ان يقال ان الادلة السمعية المحتملة لا تعارض الادلة السمعية المحكمة بل يجب حمل المحتملات على المحكمات التى هن اصل الكتاب (وبان كل موجودين فرضا لابد وان يكون احدهما متصلا بالآخر مماساله او منفصلا عنه مباينا له فى الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم فى جهة فيتحيز فيكون) الله تعالى (جسما او جزء جسم مصورا متناهيا) قوله وبان كل موجودين الخ دليل عقلى على انه تعالى جسم ومصور (والجواب عن الدليل العقلى (ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس) اى العالم (والادلة القطعية قائمة على التنزيهات) هذا جواب عن الدليل النقلى (فيجب ان يفوض علم النصوص) الدالة على الجهة والجوارح بحسب الظاهر (الى الله تعالى على ماهو دأب السلف ايثارا) اى اختيارا مفعول له بقوله ان يفوض (للطريق الاسلم) وانما اسلم لسلامته بالكلية عن الاعتبار بغير المراد فيلزم الزيغ وتشوش العقيدة على من لا يسرع عقله لدقايق التأويلات ولبدايع الاستعارات وهو الموافق للوقف فى قوله وما يعلم تأويله الا الله (او تأول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون) التأويل من تأولت الشئ صرفته ورجعته وهو انكشاف دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر (دفعا) مفعول له لقوله على ما اختاره (لمطاعن الجاهلين وجذبا) اى منعا (بضبع القاصرين) عن ادراك الحقايق (سلوكا) مفعول له لقوله او تأول (للسبيل الاحكم) لاحكامه اساس الدين عن تطرق ميل اليه بظواهر يتبادر منها الفهم الى ما لا يمتنع ان يكون مرادا بانه يصلح لذلك وهو الموافق لعطف قوله والراسخون على الله والاول اولى بالنسبة الى العامة والثانى احق بالقياس

الى الخاص فان الادلة النقلية لاتعارض القواطع العقلية التى لاتقبل التأويل لان العقلية اصل النقلية لتوقف النقل على العقل لانه يتوقف على مايتوقف على العقل من معرفة وجود البارى وكونه فاعلا مختارا مرسلا للرسل فى معرفة المعجزة فلورجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذى هو الاصل لتصديق الفرع وهومحال لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع مبنى على صدق الاصل ضرورة فاذالم تعارض النقلية العقلية فنحن بين امرين امانفوض الى الله تعالى كما هومذهب السلف اونشغل بتأويلها على وجه يليق على ما هوطريق الخلف وهو طريق المحققين من المتأخرين (ولايشبهه شئ اى لايماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة) كاتحاد زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان فى الماهية الانسانية (فظاهر) ان ليس بين الله وغيره مماثلة لعدم اتحادهما فى النوع والا لزم ان لايكون محدث العالم وصانعه واحدا وهو خلاف المقدر وخلاف ماثبت بالبرهان وهو محال (واما اذا اريد بها) اى بالمماثلة (كون الشيئين بحيث يسد) اى يقوم (احدهما) اى احد الشيئين (مسد الآخر اى يصلح كل لمايصلح له الآخر فلان شيئا) جواب اما (من الموجودات لايسد مسده) اى مسد البارى تعالى (فى شئ من الاوصاف فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما فى المخلوقات) اى من الاوصاف التى فى المخلوقات (بحيث لامناسبة بينهما) اى بين اوصاف البارى تعالى وبين اوصاف المخلوقات فان قلت ما الفرق بين المعنيين فى المماثلة قلت لعل المعنى الثانى اعم من المعنى الاول لان الشيئين لما اتحدا فى الحقيقة كان كل منهما سادا مسد الآخر من غير عكس قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم والقدرة التامات وقيل بل يمتاز عنها بالالوهية التى حالة خاصة مبدأ لهذه الاربعة رد عليهم بان الشركة فى الذاتية تستلزم الامتياز بالمعين فيلزم التركيب من المميز والمشترك وكون الغير مجانسا له تعالى لوكان المشترك جنسا ومشاركاله تعالى فى الماهية لوكان المشترك نفس الماهية والمذكور فى عدم المماثلة هو الدليل العقلى واما النقلى

بقوله تعالى ليس كمثله شئ (قال فى البداية) بيان لقوله لا مناسبة بينهما
(ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث) لانه حصل لنا بعد مالم يكن
فينا (وجائز الوجود ومتجدد فى كل زمان فلواثبتنا العلم صفة لله تعالى
لكان موجودا وصفة) لاعرضا (وقديما وواجب الوجود) اى لا جائز
الوجود (ودائما) اى لايتجدد فى كل زمان (من الازل الى الابد فلايماثل
علم اطلق بوجه من الوجوه هذا كلامه) اى كلام البداية قيل هذا يشعر
بان المماثلة تحصل بالشركة فى وجه من الوجوه (وقد صرح) صاحب
البداية يريد به التصريح فى موضع آخر (بان المماثلة عندنا انما تثبت
بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لواختلفا اى شيئان فى وصف واحد
انتفت المماثلة) المقصود من هذا الكلام بيان ان ماذكره صاحب البداية
مخالف لماذكره الشيخ ابو المعين فى كتابه المسمى بالتبصرة لان المفهوم من
كلام صاحب البداية ان المماثلة هو الاشتراك فى جميع الاوصاف وان المفهوم
من كلام الشيخ ابى المعين ان المماثلة هى الاشتراك فى بعض الاوصاف دون
جميع الاوصاف فيكون بين الكلامين مخالفة (قال الشيخ ابو المعين) وهو
من مشايخ المتكلمين (فى التبصرة انا نجد اهل اللغة لايمتنعون من القول
بان زيدا مثل لعمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه) اى اذا كان عمرو
يساوى زيدا فى الفقه (ويسد مسده فى ذلك الباب) اى فى ذلك الفقه
(وان كان بينهما) اى بين زيد وعمرو (مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله
الاشعرى) من تتمة كلام الشيخ ابى المعين والاشعرى جماعة منسوبة اى
الشيخ ابى الحسن الاشعرى (من انه لامماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه
فاسد لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل
واراد الاستواء) فى القياس (فى الكيل لاغير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات
والصلابة والرخاوة) والدليل على ارادة النبى عليه الصلاة والسلام الاستواء
فى الكيل لامطلقا الاستواء انه لوكانت الحنطتان مستويتين فى الكيل جاز
بيع احديهما بالاخرى وان تفاوت الوزن بكون احديهما ثقيلة والاخرى
خفيفة وعدد الحبات بان يكون حبوب احديهما كبيرة وحبوب الاخرى
صغيرة ولاشك ان الشيئين اذا كانا متساويين فى الكيل وكان عدد احدهما

اكثر من عدد الآخر كان الاكثر عددا صغيرا والاقل عددا كبيرا ولو كان مراد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالمتساويين هي المساواة من جميع الوجوه لما جاز بيع احدى الحنطتين بالاخرى عند الاستواء في الكيل والاختلاف في هذه الاشياء واللازم باطل وكذا الملزوم (والظاهر انه لا مخالفة) هذا اشارة الى التوفيق والتلفيق من جانب الشارح بين ماقاله البداية والاشعري وبين ماقاله النبي عليه الصلاة والسلام في الحديث المذكور (لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا) لا في كل شئ (وعلى هذا) اى على تقدير ان لا تخالف بين الحديث وبين كلام الاشعري (ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا) اى ككلام الاشعري والا (فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما) اى الشيئين (في جميع الوجوه يرفع التعدد) قيل هذا ممنوع لجواز التغاير بخصوص ذاتيهما مع الشركة في جميع الوجوه يقال في جوابه ان خصوص الذات من جملة الوجوه فالاتحاد لازم للشركة في جميعها (فكيف يتصور التماثل) لان المماثلة انما تكون بين الشيئين (ولايخرج عن علمه وقدرته شئ لان الجهل بالبعض) لان الايجاب الجزئي نقيض السالبة الكلية فاذا بطل الايجاب الجزئي تعين المراد وهو السالبة الكلية وهي لا يخرج عن علمه شئ (او العجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص) لان نسبة الله تعالى الى جميع الاشياء على السواء فيكون علمه بالبعض دون البعض وكذا قدرته بالبعض دون البعض يحتاج الى مخصص ومرجح فيكون الباري تعالى محتاجا الى الغير فهو ينافي كونه محدثا للعالم وصانعا له (مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم) اى علم الباري (وشمول القدرة فهو بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير لا كما زعمت الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات) وشبهتهم في ذلك انه لو كان عالما بان زيدا في الدار عند كونه فيها فعند خروجه من الدار ان بقي علمه بكونه فيها يكون جهلا لا علما وان لم يبق علمه بذلك كان تغيرا والتغير على الله محال فلا يكون عالما بالجزئيات لكونها متغيرة اما الكليات فلا تغير فيها فلا يقع التغير في علم الباري فيكون عالما بالكليات والجواب عنه بانه ليس العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم مثبتا في نفس العالم ليتغير ذات العلم

بتغير الصورة المساوية بل العلم عبارة عن التعلق بين العالم والمعلوم والتغير
فى التعلق لايوجب التغير فى الذات ولا التغير فى الصفات الحقيقية والمحال
هو الثانى دون الاول قال الامام فى تفسيره ونبين هذا بمثال فى الحسيات ولله
المثل الاعلى وهو ان المرآة الصافية المصيقلة اذا علقت فى موضع وقوبل
فى وجهها جهة ولم تحرك ثم عبر عليها زيد لابسا ابيض يظهر زيد
فى ثوب ابيض واذا عبر عليها عمرو بلباس اصفر يظهر فيها كذلك فهل
يقع فى ذهن احد ان المرآة فى كونها حديدا تغيرت او يقع له انها فى تدورها
تبدلت او يذهب وهم الى انها فى صفاتها اختلفت او يخطر بباله انها
عن مكانها انتقلت لايقع لاحد شئ من هذه الاشياء فافهم علم الله من هذا
المثال وان المرآة ممكنة التغير وعلم الله تعالى غير ممكن (ولايقدر على اكثر
من واحد) لانهم يقولون الواحد لايصدر عنه الا واحد لانه لو قدر على
اكثر من واحد لزم ان لايكون البارئ تعالى واحدا لان حيثية صدور
احد الامرين غير حيثية صدور الامر الآخر فلايكون واحدا من جميع
الوجوه وهو خلاف المقدر والجواب انه يلزم من الدليل المذكور ان لايصدر
الواحد عن الواحد لانه لو صدر عن الواحد يكون مصدورا مغايرا له تعالى
فلايكون الواحد واحدا من جميع الوجوه وهو خلاف المقدر والتالى باطل
وكذا المقدم (والدهرية انه تعالى لايعلم ذاته) والدهرية قوم يثبتون واجب
الوجود لكن يستندون الحوادث الى الدهر ومنشأ شبهتهم ان العلم نسبة
والنسبة لاتكون الا بين المنتسبين ونسبة الشئ الى نفسه محال والجواب
منع كون العلم نسبة بل هو صفة ذات ونسبة الصفة الى الذات ممكنة
ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر بان التغاير الاعتبارى كاف فى تحقق النسبة
فان الذات من حيث امكان عالميته مغايرله من حيث امكان معلوميته فلا اشكال
(والنظام انه تعالى لايقدر على خلق الجهل والقبح) استدل النظام بانه
لو قدر على خلق الجهل والقبح لزم ان يكون جاهلا وقبيحا لان خالق
الجهل جاهل وخالق القبيح قبيح والجواب عنه ان يقال لانسلم ان خالق
الجهل والقبح جاهل وقبيح بل الجاهل هو المتصف بالجهل لا الخالق به
ولايلزم من خلق الشئ اتصافه به فلايلزم ما ذكره النظام واستدلال آخر

للنظام انه تعالى لايقدر على خلق الجهل والفعل القبيح فهو انه تعالى لوقدر على الفعل القبيح لكانت قدرته عليه اما مع العلم بقبحه او بدونه والاول سفه والثانى جهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب انه لاقبح بالنسبة الى الله تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس الى الله تعالى فغاية عدم الفعل لوجود الصارف والمانع وهو القبح وذلك لاينافى القدرة عليه (والبلخى انه تعالى لايقدر على مثل مقدور العبد) كالصوم والصلاة استدل البلخى على ذلك بانه لوقدر على مثل مقدور العبد لزم ان يكون العبد مماثلاله تعالى وقد ثبت انه لايماثله شئ من الموجودات والجواب عنه لانسلم انه يلزم من ذلك ان يكون العبد مماثلاله تعالى فى القدرة لان قدرة الله تعالى ازلية قديمة دائمة و قدرة العبد حادثة زائلة غيردائمة فلايكون مماثلاله تعالى واستدل البلخى بوجه آخر على انه تعالى لايقدر على مثل مقدور العبد فهو انه تعالى لوقدر عليه لكان فعله تعالى اماطاعة مشتملة على مصلحة مشتملة على مفسدة اوسفه خاليا عنهما اومشتملا على متساويين منهما كما ان فعل العبد كذلك والكل محال على الله تعالى فلايكون قادرا على مثل مقدور العبد والجواب انها اى ماذكرتموها من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدورها بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنهما فان الاختلاف بينهما بالعوارض لاينافى التماثل فى الماهية (وعامة المعتزلة انه تعالى لايقدر على نفس مقدور العبد) كتحرك اليد والرجل والرأس استدل المعتزلة على ذلك بان المقدور الواحد لايدخل تحت القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد ويجاب بانه يجوز ان يدخل المقدور الواحد تحت القدرتين اذا اختلف الجهة فههنا كذلك فان المقدور الواحد يدخل تحت قدرة الله تعالى خلقا وتحت قدرة العبد كسبا لاخلقا لانه لاخالق الا هو ولارازق الا هو وغيرذلك (وله صفات لما ثبت من انه عالم قادر حى الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زايد على مفهوم الواجب) هذا مسلم لكنه لا يستلزم كون ذلك المعنى صفة حقيقية لذات الواجب كما ادعاه

اهل السنة والجماعة فان الوجود والوحدة ونحوهما يدل على معنى زائد
على مفهوم الواجب فلا ترادف بينهما مع انه ليس بصفة حقيقية بل
الوجود وصف اعتبارى وكذا الوحدة ونحوهما كالاولية والاخرية (وليس
الكل الفاظا مترادفة) لان كل واحد منها يغاير مفهوم الآخر (وان صدق
المشتق) اى معلوم ان صدق المشتق (على شئ يقتضى ثبوت مأخذ
الاشتقاق له) اى للشئ يعنى اذا صدق على الواجب انه عالم يقتضى ثبوت
العلم له (فثبت له تعالى صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما زعم
المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر
بمنزلة قولنا اسود لا سواد له) قيل لا نسلم استحالته فضلا عن ظهورها اذ انهم
يقولون انه تعالى يعلم الاشياء بذاته ويفعلها بذاته وصفاته عين ذاته
مرادهم بذلك ان ذاته تعالى فى كماله بحيث يعلم الاشياء ويفعلها كما هى
بلا حاجة الى صفة حقيقية قائمة بذاته كما قال اهل السنة والجماعة فليس
دعويهم كدعوى اسود لا سواد له كما زعموا لان السواد محسوس وعرض
لا يمكن انكاره (وقد نطقت النصوص) اى الآيات (بثبوت علمه وقدرته
وغيرهما) كقوله تعالى وهو على كل شئ قدير وهو بكل شئ عليم وغير
ذلك والواو فى وقد نطقت للحال (ودل صدور الافعال المتقنة) اى المحكمة
(على وجود علمه وقدرته لا على مجرد نسبته قادرا وعالما) بلا وجود العلم
والقدرة (وليس النزاع) اى كانه اشارة الى رد ما قاله بعض الشراح
من ان النزاع بيننا وبين المعتزلة فى العلم والقدرة من جملة الكيفيات والملكات
فانا قائلون بالعلم والقدرة كذلك فى حق البارى تعالى والمعتزلة لا يقولون بها
وحاصل هذا الرد ان يقال ليس النزاع المذكور بيننا وبين المعتزلة فى العلم
والقدرة المذكورتين فان العلماء اتفقوا على انه تعالى لا يتصف بالعلم والقدرة
بهذا المعنى لان العلم والقدرة بهذا المعنى منفى عن ذات الله تعالى بالاتفاق
ولا خلاف فيه اصلا (فى العلم والقدرة التى من جملة الكيفيات والملكات
لما صرح مشايخنا رحمهم الله) تعليل لقوله وليس النزاع (من ان الله
تعالى حى وله) اى لله (حياة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله
تعالى عالم وله علم ازلى) وبهذا المعنى يبطل كون علمه ملكة لان الملكة

تحصل للشئ بعد عدمها لانها تحصل بالممارسة (شامل) بجميع الاشياء
(ليس بعرض) وبهذا يبطل كون علمه من الكيفيات ولامستحيل البقاء
ولاضروری ولامكتسب) لان الضروری والاكتساب فی علم الانسان
(وكذا فی سائر الصفات) كالقدرة والارادة (بل النزاع) اضراب عن قوله
وليس النزاع فی العلم الخ (فی انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به) ای
بالعالم (زائد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة
زائدة عليه اولا وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا
ان صفاته تعالی عين ذاته بمعنی ان ذاته تسمی باعتبار التعلق بالمعلومات
عالما وبالمقدورات قادرا الی غير ذلك) فكونه تعالی قادرا وعالما بالاعتبار
لا بالصفة الحقيقية وقالت الفلاسفة ان مايجوز اطلاقه علی الخلق لايطلق
علی الحق حقيقة لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق وهی تثبت بالاشتراك
فی مجرد التسمية عندهم وهو باطل لانها لوثبت لتماثلت المتضادات ذهب
المتأخرون من الفلاسفة الی انها عين الذات ويقرب من قولهم قول
المعتزلة ان الله تعالی عالم بلاعلم بل بالذات حی بلاحيات بل بالذات وكذا
البواقی وانكرت الباطنية والفلاسفة كون الله تعالی عالما واجبا قادرا علی
التحقيق وزعمت ان مايوصف به الخلق لايوصف به الله تعالی واعترفت
المعتزلة باتصاف الله تعالی بانه حی عالم سميع مريد بصير متكلم ولكن
انكرت وجود هذه الصفات وقيامها بذات الله تعالی والمغايرة بين
مذهب المعتزلة والفلاسفة فی اطلاق الصفات علی الله تعالی فجوزه
المعتزلة ولم يجوزه الفلاسفة (فلايلزم تكثر فی الذات ولاتعدد فی القدماء
والواجبات) ای لا يلزم علی ما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة تكثر
فی الذات ولا تعدد فی القدماء والواجبات الذی هو ينافی التوحيد
بخلاف ما ذهب اليه اهل الحق فانه يلزم علی ذلك التقدير تكثر
فی الذات والتعدد فی القدماء المنافی للتوحيد الثابت بالدليل (والجواب)
عن طرف اهل الحق (ماسبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة
وهو غير لازم) بل اللازم مما ذهب اليه اهل الحق تعدد الصفات القديمة
وهو لاينافی التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد فانه

ذات واحدة مع انه يجوز ان يتصف بصفات متعددة فيكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جائزا بلا مرية (ويلزمكم) الخطاب للفلاسفة والمعتزلة (كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق) لان كل واحد من هذه الصفات على تقدير كونها عين الذات كان كل واحد منها عين الاخر ولزم الفساد المذكور (وكون الواجب غير قائم بذاته) لان الصفات غير قائمة بذاتها فاذا كان الله تعالى هو الصفات وجب ان لايكون قائما بذاته (الى غير ذلك من المحالات) قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة الى آخره انما يلزم ان لو قالوا بثبوت صفة هى عين الذات ولم يقولوا بها بل قالوا ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا حاجة الى صفات ازلية (لا كما زعمت الكرامية) وهى بتخفيف الراء وتشديد الياء منسوب الى الكرام على وزن خدام وهو كان فى زمان سلطان محمود بن سبكتكين (من ان له صفات لكنها حادثة) اى مسبوقة بالعدم قالوا كل حادث يحتاج اليه البارى تعالى فى الايجاد فهو قائم بذاته تعالى وقيل هو الارادة قيل قول كن فيستند الى القدرة القديمة وباقى المخلوقات يستند اليهما واحتجوا عليه بانه تعالى متكلم سميع بصير اتفاقا ولا يتصور هذه الصفات الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهم حوادث فيجب حدوث تلك الصفات ايضا اجيب بتجدد تعلق تلك الصفات دون انفسها وسيأتى تمام تحقيقه (لاستحالة قيام الحوادث بذاته) علة لقوله لا كما زعمت اى تعليل للنفى اتفق اهل السنة والاعتزال على استحالته احتجوا عليها بوجوه منها ان صفته تعالى صفته كمال فالخلو عنها نقص قيل هذا مسلم فى الصفات القديمة كالعلم والقدرة فان الجهل والعجز نقص واما الصفات الحادثة فلا نسلم ان الخلو عنها نقص فان خطاب التكوين كمال وقت ارادة الحادث لا غير وايضا الصفات المتجددة من قبيل الافعال والخلو عن الفعل جائز اتفاقا لخلو العالم فيما لم يزل وكون الخلو نقصا فى الفعل القديم بذاته دون غيره تحكم مع ان الحدوث لا يستلزم الخلو لجواز تعاقبه لا الى نهاية وكون ذاته متأثرا بفعل نفسه لا ينافى الوجوب كيف وقد ذهب اهل السنة الى ان ذاته تعالى اوجد صفاته فى ذاته

(قائمة بذاته ضرورة انه لامعنى لصفة الشئ الامايقوم به) اى بذلك الشئ (لا كما زعمت المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره) يعنى ليس بقائم بذاته بل بالخلقه تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل عليه السلام او النبى عليه الصلاة و السلام (لكن مرادهم نفى كون الكلام صفة له لاثبات كونه) اى الكلام (صفة له غير قائم بذاته) لان بديهة العقل حاكمة باستحالة صفة الشئ قائما بالشئ الاخر (ولما تمسكت المعتزلة بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله و تعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ماوقعت الاشارة اليه) الضمير يعود الى ما (فى كلام المتقدمين) يعنى قالوا الواجب والقديم مترادفان (والتصريح به) اى بتعدد الواجب (فى كلام المتأخرين) كالامام حميد الدين الضرير (من ان واجب الوجود بالذات هو الله وصفاته وقد كفرت النصارى) الواو فى وقد كفرت للحال (باثبات ثلثة) لقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة (من القدماء فمابال الثمانية) وهى الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والتكوين (او اكثر) كالبقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعين والجنب والاصبع واليمين واثبت القاضى ادراك الشم والذوق واللمس وراء العلم (اشار) اى جواب لما الى آخره (الجواب بقوله وهى لا هو ولا غيره يعنى ان صفات الله تعالى ليست عين الذات) كما ذهب المعتزلة و الفلاسفة (ولا غير الذات) كما زعمت الكرامية (فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء) اما انها ليست عين الذات فلانها لو كانت عين الذات يلزم اتحاد الذات والوصف القائم به فى المفهوم و يلزم الترادف بين الاسم و الوصف و هو محال واما انها ليست غيرها فلان الصفات لوكانت غيرها لكانت اما قائمة بنفسها اوقائمة بغيرها وكل واحد منهما ظاهر البطلان فلا يكون غير ذاته وهو المطلوب (والنصارى و ان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك) اى لزم للنصارى القدماء المتغايرة هذا جواب مايقال وهو ان النصارى لايقولون بالقدماء المتغايرة كما قلتم ولم كفرت النصارى فاجاب بقوله وان لم يصرحوا الى آخره و انما سموا انفسهم نصارى لانهم نزلوا قرية

يقال لها ناصرة ونزل فيها عيسى عليه الصلاة والسلام فنزلوا هناك وتواثقوا بينهم ويقال انما سموا انفسهم نصارى بقول عيسى عليه السلام من انصارى الى الله (لانهم اثبتوا) اى النصارى (الاقانيم الثلثة) التى (هى) اى الاقانيم الثلثة (الوجود والعلم والحيوة وسموها) اى الاقانيم (الاب) اى وسموا الوجود الاب (والابن) اى سموا العلم الابن والابن من الابناء لانه مبنى ابيه (وروح القدس) وسموا الحيوة روح القدس (وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام فجوزوا الانفكاك والانتقال) اى انفكاك العلم وانتقاله من ذات الله تعالى الى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام (فكانت) اى الاقانيم الثلثة (ذوات متغايرة) لان الانتقال لايكون الا فى الذات قوله اقنوم وهو كلمة سريانية بمعنى الصفة وقيل بمعنى الاصل وعيسى بالعبرية ايشوع اى مباركة وقيل هو عجمى لايعرف له اشتقاق وقيل هو مشتق من التعيس وهو البياض وقيل من العيس وهو ماء الفحل وقيل هو من عاس يعوس اذا اصلح فعلى هذا يكون الياء منقلبة عن واو (ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك) اى القائل من طرف المعتزلة فى رد هذا الجواب الذى ذكره المصنف من اهل الحق وحاصله ان يقال ان جوابكم هذا مبنى على توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك اى جواز انفكاك كل واحد منهما اى من المتعدد والمتكثر عن الاخر وليس كذلك لوجود التعدد والتكثر بدون التغاير بهذا المعنى فى مراتب الاعداد والجزء مع الكل فلا يكون التعدد والتكثر موقوفا على التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتم مطلوبكم (للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة ومتكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لايغاير الكل) بمعنى جواز الانفكاك لان الجزء من حيث انه جزء لاينفك عن الكل وان جاز ذلك بالنسبة الى ذاته وكذا الكل لاينفك عن الجزء من حيث انه كل فيلزم ان لايتعدد ولايتكثر مع انهما متعددان ومتكثران (وايضا لايتصور نزاع من اهل السنة فى كثرة الصفات وتعددها) اى الصفات (متغايرة كانت او غير متغايرة) قوله وايضا الى آخره اشارة الى رد قوله ولا تكثر القدماء

يعني ان صفات الله تعالى متعددة ومتكثرة عندهم (متغايرة اوغير متغايرة)
يعني لم يتعرضوا تغايره وعدم تغايره (فالاولى ان يقال) فى جواب المعتزلة
(المستحيل تعدد ذوات قديمة لاذات وصفات) لان تعدد ذوات قديمة ينافى
التوحيد وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب مع انه قطعى لان مآل تقدير
السابق راجع الى هذا فهذا التقدير اولى لظهوره وبعبارة اخرى يعنى
لما امكن منع جواب المصنف يقول هذا القائل فالاولى فى الجواب من جانب
اهل السنة ان يقال المستحيل الى آخره وانما كان هذا الجواب اولى من جواب
المصنف لعدم ورود المنع المذكور (وان لايجترأ على القول بكون الصفات
واجب الوجود لذاتها) اى لذات الصفات هذا دفع للشبهة التى وقعت
من قول المعتزلة وهو بل تعدد الواجب لذاته الى آخره (بل يقال هى)
اى الصفات (واجبة لالغيرها بل لما ليس عينها ولاغيرها اعنى ذات الله
تعالى وتقدس) واسم ليس راجع الى ما وخبره عينها والضمير فى عينها
ولاغيرها راجع الى الصفات وقوله اعنى ذات الله تفسير ما فى لما (ويكون
هذا) اى قوله هى واجبة لالغيرها بل لما ليس عينها ولاغيرها (مراد
من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعنى انها واجبة
لذات الواجب تعالى وتقدس واما فى نفسها) اى الصفات (فهى
ممكنة) لانها محتاجة فى وجودها (ولااستحالة فى قدم الممكن اذا كان
قائما بذات القديم) قوله ولا استحالة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال كما ان جواب المصنف مردود بورود المنع المذكور عليه كذا
هذا الجواب مردود بورود هذا المنع عليه فلايكون هذا الجواب الذى
ذكره هذا القائل اولى من جواب المصنف لاشتراكهما فى ورود المنع عليه
غاية ما فى الباب ان المنع الوارد على جواب المصنف غير المنع الوارد على
جواب هذا القائل واجاب الشارح عنه بقوله ولااستحالة فى قدم الممكن
اذا كان قائما بذات القديم واجباله غير منفصل عنه واما اذا كان قائما بذات
الحادث اوقائما بذات القديم منفصلا عنه فلايجوز قدم الممكن وحاصل
هذا المنع ان يقال ان امكان هذه الصفات بذواتها ووجوبها بذات الله
ينافى قولهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة

بذات الله تعالى كانت قديمة والقدم ينافي الحدوث وحاصل هذا الجواب
أن يقال لانسلم ان قدم تلك الصفات الممكنة ينافي قولهم كل ممكن حادث
اذا لم يكن قائما بذات القديم اما اذا كان قائما بها كان قديما لايقال يلزم منه
تخصيص القواعد العقلية وهى ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة هي
الحدوث لثبوت الامكان والحاجة فى الصفات بلا حدوث لانا نقول كلية
القاعدة الاولى ممنوعة فلا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو الصدور
بالاختيار لا لمجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هو الحدوث ليس بحق
فان الحدوث مؤخر عن الايجاد المؤخر عن الحاجة بل علة الحاجة هو
الامكان فان استواء طرفي الممكن محوجة فى ترجيح احد طرفيه الى الفاعل
(واجب اله غير منفصل عنه) فيكون ذاته موجبا لصفاته وان كان مختارا
فى افعاله رد عليه بان الايجاب ان كان صفة كمال كما قال الحكيم يلزم ايجاب
افعاله وان كان صفة نقص كما قاله المتكلمون فكيف يوصف به
بالنظر الى صفاته وان فصل بانه كمال فى الصفات ونقص فى الافعال فلابد
من دليل قيل ان لم يكن موجبا لصفاته لزم العجز والجهل فالايجاب فى الصفات
كمال قطعا بخلاف الافعال فان الكمال فيها اطلاق التصرف فيه
بحث لان هذا وجه اقناعى لايفيد اليقين لاسيما ان الايجاب كمال فى الجملة
(فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الالهة لكن
ينبغى ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولايطلق القول بالقدماء) يعنى
لايقال الله تعالى قديم بالقدماء بل يقال الله تعالى قديم بصفاته (لئلا يذهب
الوهم الى ان كلا منهما) اى من الذات والصفات (قائم بذاته موصوف
بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفى
الصفات) بان قالوا ان صفاته عين ذاته لازائدة على ذاته (والكرامية
الى نفى قدمها) يعنى يثبتون الصفات ولكن قالوا انها حادثة (والاشاعرة
الى نفى غيريتها وعينيتها فان قيل) اى فى رد جواب المصنف من طرف
المعتزلة (هذا النفى) اى قول المص لاهو ولاغيره (الظاهر رفع النقيضين)
اى العينية واللاعينية والغيرية واللاغيرية (وفى الحقيقة جمع بينهما) اى

بين النقيضين (لان نفي الغيرية) بقوله لاغيره (صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا) لان نفي احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر (واثباتها) اى اثبات العينية (ضمنا مع نفي العينية صريحا) بقوله لاهو (جمع بين النقيضين) اى العينية ولا العينية قوله لان نفي الغيرية الخ دليل كون الجواب فى الحقيقة جمعا بين النقيضين ولم يتعرض لكونه رفع النقيضين فى الظاهر لكونه ظاهرا (وكذا نفي العينية صريحا) بقوله لاهو (جمع بينهما) اى نفي العينية صريحا اثبات الغيرية ضمنا واثبات الغيرية ضمنا مع نفي الغيرية صريحا بقوله لاغيره جمع بين النقيضين (لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو) اى الشئ (غيره) فالغيران بهذا التفسير هو الشيئان اللذان لايكون مفهومهما واحدا سواء كانا متساويين كالانسان والناطق او كان بينهما عموم وخصوص مطلق كالحيوان والانسان اومن وجه كالحيوان والابيض اوتباين كالانسان والفرس (والا) اى ان كان المفهوم من الشئ هو المفهوم من الآخر (فعينه) فالعينان اللذان ان يكون مفهومهما واحدا كالليث والاسد (ولايتصور بينهما واسطة قلنا) جواب اهل السنة (قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما) اى احد الموجودين (مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما) اى بين الموجودين (والعينية) اى فسروا العينية (باتحاد المفهوم بلاتفاوت اصلا فلاتكونان) اى العينية والغيرية (نقيضتين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لايكون مفهومه مفهوم الآخر) فلايكون عينه (ولايوجد بدونه) اى الشئ فلايكون غيره (كالجزء مع الكل) فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه حتى يكون عينه ولايجوز الانفكاك بينهما حتى يكون غيره (والصفة مع الذات) يعنى ان ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته موجودة قديمة لايتصور وجود ذاته دون صفاته ولاوجود صفاته دون ذاته ولانعنى بالمغايرة التى تنفيها هنا الا هذا (وبعض الصفات مع البعض) لان العلم لا يوجد بدون الحيوة وكذا القدرة لا توجد بدونها (فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلى محال فلايقدر ولايتصور) وجود احدهما بدون الآخر قوله

فان ذات الله تعالى دليل على ان الصفات لاتوجد بدون الذات (والواحد من العشرة) مثال الجزء والكل (يستحيل بقاؤه بدونها) اى بقاء الواحد بدون العشرة (وبقاؤها بدونه) اى بقاء العشرة بدون الواحد (اذ هو منها) اى الواحد من العشرة (فعدمها عدمه) اى عدم العشرة عدم الواحد (ووجودها وجوده) اى وجود العشرة وجود الواحد (بخلاف الصفات المحدثة) اى صفات المخلوقين من القيام والضرب والشتم وغيرها (فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ) وانما قيد الصفة بالمعينة ولم يطلقها لان الصفة الغير المعينة من الصفات المحدثة لايقدر ولايتصور وجود الذات بدون الصفة فلاتكون غير الذات ولاعينها فان قلت ما الفرق بين الغيرية بالمعنى الاول وبين الغيرية بالمعنى الثانى قلت ان الغيرية بالمعنى الاول اعم من الغيرية بالمعنى الثانى لانه كلما كان الموجودان بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما بدون الآخر كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر وليس كلما كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر كان كل واحد منهما بحيث يقدر ويتصور وجود واحد منهما بدون الآخر كما فى المتساويين كالانسان والناطق (وفيه نظر) اى فى تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا النظر من طرف المعتزلة على جواب اهل السنة (لانهم ان ارادوا) اى المشايخ (صحة الانفكاك من الجانبين) اى كل واحد من الجانبين (انتقض) تفسير الغيرية (بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لايتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) اى الصانع (ولاوجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل) فلايكون تفسير الغيرية جامعا لخروج بعض افرادها عنه (وهو ظاهر) اى النقض المذكور (مع القطع بالمغايرة اتفاقا) اى عند المشايخ والمعتزلة (وان اكتفوا بجانب واحد) اى وان ارادوا به صحة الانفكاك من جانب واحد (لزمت المغايرة بين الجزء والكل) ولم يكن مانعا لان بين الجزء والكل لم يكن مغايرة (وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل) وان لم يوجد الكل بدون الجزء (والذات بدون الصفات) وان لم يوجد الصفة بدون الذات وفيه بحث لانه لايخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب وصفته

فلانسلم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة لازمة له ووجود الملزوم بدون اللازم محال او ان يكون المراد الذات و الصفات المحدثة ولانسلم انهم ليسا بغيرين ويمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفته ويمكن وجود الذات من حيث هى بدون الصفة وان لم يمكن من حيث ملزومه لها (وماذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال سلمنا لزوم المغايرة بين الذات والصفة على تقدير الاكتفاء بجانب واحد ولكن لانسلم لزوم ذلك فى الكل والجزء فان الجزء من حيث انه جزء من الكل لايوجد بدون الكل كالكل بدون الجزء فلايكونان عينين ولاغيرين فاجاب عنه من طرف المعتزلة بقوله وماذكر من استحالة بقاء الواحد الخ (لايقال المراد به) اى بالتفسير المذكور (امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر) هذا جواب النظر من طرف اهل السنة باختيار الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين يعنى ان المشايخ لم يريدوا بالتفسير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولاصحة وجود احدهما بدون الآخر حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جامعية التعريف اوعدم مانعيته بل المراد به معنى ثالث وهو امكان تصور كل واحد منهما بدون الآخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر (ولو بالفرض) اى وجود كل واحد منهما بدون الآخر (وان كان محالا) اى وان كان المفروض محالا هذا جواب لقوله ولايتصور وجود العالم (والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع) هذا جواب عن قوله والعالم لايتصور بدون الصانع يعنى تصور العالم ممكن قبل ثبوت البرهان على وجود الصانع (بخلاف الجزء مع الكل) جواب لقوله وماذكر من استحالة (فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذلو وجد لما كان واحدا من العشرة) بل كان واحدا مطلقا قوله بخلاف الجزء مع الكل جواب عن سؤال مقدر انتم قلتم ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع فيلزم ان يتصور الجزء ثم يطلب بالبرهان على الكل فاجاب بقوله بخلاف الجزء مع الكل (والحاصل ان وصف الاضافة معتبر) يعنى ان الواحد من العشرة

من حيث انه واحد من العشرة لايوجد بدون العشرة واضافة الصفة الى الموصوف كذلك ولقائل ان يقول اذا اعتبر الاضافة بين العالم والصانع باعتبار الخلق يلزم ان يكون العالم عين الصانع (وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر) اى امتناع الانفكاك على تقدير الاضافة ظاهر (لانا نقول قد صرحوا) اى اهل السنة (بعدم المغايرة بين الصفات) اى صفات الله تعالى (بناء على انها) اى الصفات (لايتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع) الالف واللام عوض عن المضاف اليه تقديره مع قطع المغايرة قد ينا قش فيه بان المراد امكان التصور بالكنه وحصوله ممنوع فى صفات البارى (بانه يتصور) الباء متعلق بمع القطع (وجود البعض) بدون البعض (كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر) كالحيوة (فعلم انهم لم يريد وا هذا المعنى) اى امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر حاصل هذا الجواب توسيع الدائرة وهو ان يقال لا يخلو من ان يكون مراد المشايخ بالتفسير المذكور للغيرية احد المعنيين المذكورين فيلزم ماذكرنا من عدم الجامعية اوعدم المانعية وان كان مرادهم هو المعنى الثالث لزم ان بعض الصفات مغاير البعض الآخر مع انهم صرحوا بعدم المغايرة بينهما فلايكون التعريف مانعا لدخول ماليس منها فيه فلايكون المذكور جائزا (مع انه) اى المعنى المذكور (لايستقيم فى العرض مع المحل) يعنى والتغاير ثابت بين العرض مع المحل مع انه لايصدق تعريف التغاير وهو امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر لان تصور العرض مع عدم المحل غير مستقيم (ولو اعتبر وصف الاضافة) اشارة الى جواب قوله والحاصل ان وصف الاضافة معتبر (لزم عدم المغايرة بين كل متضائفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة مع المعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولاقائل بذلك) اى بعدم المغايرة (فان قيل لم لايجوز ان يكون مرادهم انها) اى الصفات (لاهو بحسب المفهوم) لان مفهوم الذات مغاير بلاشبهة لمفهوم الصفات (ولاغيره بحسب الوجود) هذا السؤال الاول جواب للسؤال الاول وهو فان قيل هذا النفى فى الظاهر رفع النقيضين الخ من طرف المصنف فى الجواب عن دفع التناقض وارتفاع النقيضين

حاصله ان يقال لايلزم من قوله وهى لاهو ولاغيره ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما لان اتحاد الجهة شرط فى التناقض وههنا ليس كذلك (كما هو حكم سائر المحمولات) اى التغاير بحسب المفهوم والاتحاد بحسب الذات (بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود) رد عليه بالمحمول العدمى نحو زيد اعمى لان العدمى ليس له هوية خارجية وبالمحمول العرضى كالكاتب مع زيد لان الوصف متأخر الوجود عن الموصوف فلا يتحد معه فى الوجود اجيب عن الثانى بانه متأخر الوجود عن الموصوف فى الذهن ومتحد معه فى الخارج (ليصح الحمل) لان المحمول لو كان منافيا للموضوع فى الخارج لم يصح حمله عليه (والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما فى قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لايصح وقولنا الانسان انسان فانه لايفيد قلنا لان هذا) اى الاتحاد بحسب الوجود والتغاير بحسب المفهوم (انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات) اى ذات الله تعالى (لا فى مثل العلم) لانه غيره بحسب الوجود لان العلم غير الذات (والقدرة مع ان الكلام فيه) اى فى العلم والقدرة (ولا فى الاجزاء الغير المحمولة) اى لايصح فى الاجزاء الغير المحمولة (كالواحد من العشرة واليد من زيد) فالواحد من العشرة لاعينها ولاغيرها وكذا اليد ليس عين زيد ولا غيره مع انه لايصدق عليهما لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الوجود (وذكر فى التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف فى ذلك) اى كون الواحد غير العشرة (جميع المعتزلة وعد ذلك) اى المخالفة (من جهالته) اى جعفر (وهذا) اى بيان الجهالة (لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من مع اغياره) كالواحد من التسعة (فلو كان الواحد غيرها) اى غير العشرة (لصار) الواحد (غير نفسه لانه من العشرة) لان نفسه بعض تلك الاحاد فلو كان غير جميع الاحاد لكان غير نفسه (وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره) اى غير زيد (لكان اليد غير نفس ماهذا كلامه) اى كلام التبصرة (ولايخفى مافيه) لانه لايلزم من كون الواحد غير العشرة كونه غير نفسه وكذا لايلزم من كون اليد غير زيد كونها غير نفسها الا ان العشرة لم تطلق على كل فرد من تلك الافراد الا

على كل الافراد وكذا زيد لم يطلق على يده بل على المجموع الايرى لو
حلف بان قال والله ليس على لزيد عشرة وله عليه درهم واحد لم يحنث
فعلم ان العشرة اسم لجميع الافراد لا كل واحد من الافراد والاحاد وكذا
اليد بالنسبة الى زيد (وهى اى صفاته الازلية العلم وهو صفة ازلية تنكشف
المعلومات عند تعلقها بها) اى عند تعلق الصفة بالمعلومات ولايلزم من
اخذ المشتق من المعرف من هذه التعريفات دور لان المعرف المعنى
الاصطلاحى والمعرف المعنى اللغوى اولانسلم جريان الاشتقاق بينهما
(والقدرة وهى صفة ازلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها) اى عند
تعلق القدرة بالمقدورات اى الايجاد والاعدام يحدث لها تعلقات بالحوادث
ومحل التعلق هو ذات الحوادث لا ذات الله تعالى فلايلزم كون ذات الله
تعالى محل الحوادث ولا شك ان كلا من التأثير والتعلق متجدد
فى القدرة فمثله يمكن فى سائر الصفات ايضا (والحيوة وهى صفة ازلية توجب
صحة العلم) اعلم ان الحيوة بمعنى القوة التابعة لاعتدال المزاج نقص فى البارى
تعالى يجب تنزيهه عنه و بمعنى صفة توجب صحة العلم غير قطعى الثبوت
لجواز ان يكون ذاته منشأ لصحة العلم بلا حاجة الى صفة حقيقية من الحيوة
(والقوة وهى بمعنى القدرة) اورد اشعارا بانها تطلق على القدرة (والسمع
صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا
تاما) فينكشف المسموعات والمبصرات للبارئ تعالى (لا على سبيل التخيل
والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة فى البصر ووصول هواء) فى السمع
(ولايلزم من قدمهما) اى قدم العلم والقدرة الخ (قدم المسموعات والمبصرات)
هذا جواب مايقال وهو ان يقال اذا كان السمع والبصر وكذا العلم والقدرة
قديمة يلزم قدم المسموعات والمبصرات والمعلومات والمقدورات فيلزم قدم
العالم والمطلوب خلافه واجاب بقوله ولايلزم حاصله ان يقال انما يلزم
القدم ان لوكانت التعلقات قديمة وليس كذلك بل حادثة والقديم انما هو
مبدأ التعلقات وموصوفاتها فلايلزم قدم المسموعات والمبصرات (كما لايلزم
من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها) اى العلم والقدرة
(صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث) قيل فبحدوثها يحدث

انكشاف من جهة السمع والبصر غير حاصل قبله والا لزم قدم المسموع والمبصر لامتناع كون المعدوم مشاهدا بالسمع والبصر فان قلت لايلزم من امتناع شهوده بحواسنا امتناعه للبصر بلا حاسة والبارى بلا حاسة قلت الشهود الخارجى الحاصل لنا بالحاسة يستحيل حصوله حال عدم المشهود سواء بحاسة او بلا حاسة وهذا بديهى واما المشهود العقلى فهو عين العلم لا امر آخر ثم ان المشهود امر اضافى فلايلزم من تجدده كون البارى تعالى محلا للحوادث ولايلزم تجهيله لان ما شوهد كان معلوما له تعالى قبل ان يشاهد فيصدق قوله تعالى وهو بكل شئ عليم (والارادة والمشية هما عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين) اى الفعل والترك (فى احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل) اى الى جميع المقدورات والازمان لان شان القدرة التأثير لا الترجيح كما فى الارادة فعلم منه ان الارادة غير القدرة (وكون) عطف على مع استواء (تعلق العلم تابعا للوقوع) فعلم ان الارادة غير العلم فلايكون مقتضية للوقوع بل لابد قبل التعلق من صفة مقتضية للوقوع يعنى ليست الارادة نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية بالضرورة ولا نفس العلم كما قال الحكماء فان عندهم الارادة هو العلم لاغير لان العلم تابع للوقوع فلايكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور (وفيما ذكر) اى فى قوله وله صفات ازلية ثم تعداده هذه الاوصاف (تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة) اى رد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول كل ما شاء الله (والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى) اى قال الكرامية ان الارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات رد عليه باستحالة قيام الحادث بذاته تعالى وبان صدور الارادة الحادثة عن البارى حينئذ ليس الا بالارادة فيتوقف على ارادة فيتسلسل وقيل ان الارادة الحادثة يجوز ان يستند الى المشية القديمة فلايتسلسل كاسناد الارادة الجزئية الى الارادة القديمة عند اهل السنة (وعلى من زعم) اى رد على من زعم (ان معنى ارادة الله تعالى فعله) اى فعل الله (انه ليس بمكره) ان مع اسمه وخبره خبر ان (ولاساه ولامغلوب) وهذا الزاعم من المعتزلة يقال له ابو القاسم محمد بن البلخى فانه يقول ان الله

تعالى لايوصف بالارادة على الحقيقة بل يوصف مجازا فاذا قيل اراد الله كذا فلايخلو اما ان يكون فعل نفسه اوفعل غيره فان كان فعل نفسه فمعناه انه فعل وهو غير ساه ولامكره ولامضطر وان كان فعل غيره فمعناه انه امر به فحينئذ لايكون الارادة صفة حقيقية فى ذات الله تعالى (ومعنى ارادته تعالى فعل غيره انه) اى الله (امر به) قوله ومعنى ارادته عطف على المعنى السابق (كيف) الاستفهام للاستبعاد اى كيف يكون ارادة الله تعالى فعل غيره عبارة عن كونه آمرا به والحال ان الامر يوجد بدون ارادة الله تعالى ولوكانت عبارة عنه لماوجد بدونها (وقدامر كل مكلف) وهو من جاوز حد البلوغ مؤمنا كان اوكافرا ذكرا كان اوانثى (بالايمان وسائر الواجبات) مثل الصلوة ونحوها (ولوشاء لوقع) اى لوشاء الله الايمان وسائر الواجبات لوقع اى يحصل الايمان وسائر الواجبات عن جميع المكلفين لانه امرهم بها لان الارادة توجب الوقوع بخلاف الامر واذا كان كذلك فلايكون معنى الارادة كما زعمت المعتزلة و اللازم باطل اى وقوع الايمان وسائر الواجبات من كل مكلف والملزوم مثله اى المشية اذا كان بعد كيف اسم فهو فى محل الرفع وان كان فعل فهو فى محل النصب على الحال قيل مشية الله تعالى صفة ازلية لايطلع عليها اللوح والقلم ولا لانبياء ولا الملائكة المقربون وارادته صفة ازلية لايطلع عليها المذكور الان المشية فى حقنا يقتضى الوجود والارادة تقتضى الطلب ولذا اذا قال الرجل لامرأته شئت طلاقك ينوى الطلاق يقع ولايقع فى الارادة وان نوى لان الاول يقتضى الوجود والثانى يقتضى الطلب ولايقتضى الوقوع (والفعل و التخليق عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين وسيجئ تحقيقه وعدل من لفظ الخلق) يعنى لم يقل والخلق مع ان لفظ الخلق اخف (لشيوع استعماله) اى الخلق (فى المخلوق) يعنى لوقال والخلق لتوهم ان المخلوق صفة الخالق وليس كذلك ولاجل ذلك عدل عنه (والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به) اى صرح المصنف بالترزيق مع ان الفعل يتناول مثل التخليق والترزيق وغيرهما لان الفعل اعم والاعم يتناول الاخص ولم يكتف بالتناول المذكور (اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق و الاحياء و الاماتة وغير

ذلك مما اسند الى الله كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات) اى بذات الله تعالى (هى التكوين) اى الايجاد من العدم الى الوجود قوله كل منها خبر ان (لا كما زعم الاشعرى من انها) اى المذكورات (اضافات وصفات للافعال) لا صفات للذات يعنى ان صفات الذات قديمة قائمة بذاته تعالى كالعلم والحيوة والقدرة والارادة وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته كالتكوين والاحياء والاماتة والمراد بصفات الذات الذى يلزم النقص من سلبها و بصفات الفعل الذى لايلزم النقص من سلبها (والكلام وهى صفة ازلية عبر عنها) اى عن صفة (بالنظم المسمى بالقرأن المركب من الحروف) هذا اذا عبر عنه باللسان العربى وان عبر بالسريانى فزبور او باليونانى فانجيل او بالعبرى فتورية والمسمى فى الكل واحد وهو الكلام النفسى (وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى) وذلك المعنى لايختلف باختلاف العبارات والاوضاع والكلام النفسى ليس عبارة عن الالفاظ المختلفة ضرورة اختلافها باختلاف العبارات (ثم يدل) اى يشير (عليه) اى على المعنى (بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان لاحاجة الى اثبات صفة الكلام لانه عين العلم فاجاب عنه بقوله وهو غير العلم (اذ قد يخبر الانسان بما لايعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة) اى الكلام غير الارادة (لانه) اى الانسان (قد يأمر بما لايريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه) اى عصيان عبده (وعدم امتثاله) اى عبده (لا وامره) الضمير راجع الى من هذا انما يدل على ثبوت مغايرة علم الانسان لكلامه ولايتم التقريب بذلك واثبات المغايرة بين علم الله تعالى وكلامه كما امر الله تعالى لابى لهب بالايمان مع انه تعالى لم يرد ايمانه لانه لواراد ايمانه يكون مؤمنا لان ارادته تعالى توجب الوقوع فلو كان الكلام عين العلم والارادة لما وجد بدونها واللازم منتف وكذا الملزوم وفيه نظر لانه لايلزم من كون صفة الكلام غير العلم والارادة فى المخلوقات كونه غيرها فى الخالق (ويسمى هذا كلاما نفسيا) اى المعنى الذى وجد فى النفس وكانت هذه العبارات دالة على المعنى القائم بذاته وهو كونه آمرا وناهيا ومخبرا وهو المعنى القائم بذات المتكلم وهو الذى يريده

المتكلم فى نفسه و يعتبر عنه بهذه العبارات و الالفاظ المركبة من الحروف وهواختيار الشيخ ابى المنصور الماتريدى و هو قدوة اهل السنة فى باب العقايد جزاه الله تعالى خيرا (على ما اشار اليه الاخطل) وهو من قدماء الشعراء (بقوله * ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا) هذا انما يفيد اطلاق الكلام على ما فى النفس ولا يدل على مغايرة العلم والارادة (وقال عمر رضى الله تعالى عنه انى زورت) اى زينت (فى نفسى مقالة وكثيرا ما) نصب على الظرف لانه من صفة الاحيان وما لتأكيد معنى الكثرة والعامل فيه قوله (تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم) فانهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه امر بكذا ونهى عن كذا و يخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه وانه اخبار عن كونه صادقا وهو كلام خاص له واثبات الكلام به دور قلنا لانسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه هو الذى يدل على صدقه ثبت الكلام اولم يثبت (مع القطع باستحالة التكلم) اى التلفظ (من غير ثبوت صفة الكلام) اى المعنى (فثبت) اى اذا كان كذلك (ان لله تعالى صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام) قيل الصفات الثمانية هى الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء وقيل تسع من هذه الصفات مع التكوين (ولما) هو ظرف بمعنى اذا مستعمل استعمال الشرط يليه فعل ماض لفظا ومعنى نحو لما لم يكن (كان فى الثلثة الاخيرة) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الارادة و التكوين و الكلام تعلم مما سبق فالحاجة الى ذكرها ثانيا و هو التكرار المتنفر عنه فاجاب عنه بقوله ولما كان فى الثلثة الاخيرة اى الارادة والتكوين والكلام (زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها) اى اثبات الثلثة الاخيرة (وقدمها وفصل الكلام ببعض التفصيل فقال) اى المصنف (وهو) اى الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) اى لله (ضرورة امتناع اثبات المشتق) وهو لفظ متكلم (للشئ من غير قيام

مأخذ الاشتقاق به) وهو لفظ التكلم (وفى هذا) اى فى قوله صفة له (رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره) من الملك اوالنبى عليه الصلاة والسلام اواللوح المحفوظ اوجبرائيل عليه السلام (وليس صفة له تعالى) يعنى قالت المعتزلة ان كلام الله تعالى مخلوق غير قائم بذاته تعالى لانه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعانى وهى حادثة قائمة بغير الله تعالى من ملك اونبى عليه السلام وغير ذلك فلا يكون قائما بذاته تعالى بل بتلك الاجسام المخصوصة ومعنى كونه متكلما ايجاد هذه الحروف والالفاظ على وجه مخصوص فى الاجسام المخصوصة واستدلوا على ذلك بان الكلام فى الشاهد من جنس الحروف والالفاظ وكذلك فى الغائب وايضا ان دلالة الكلام مشتملة على الاخبارات عن المحدثات بين العقلاء وغيرهم كالملائكة والانبياء والمؤمنين والكافرين والجبل والطير وغير ذلك وهؤلاء لم يكونوا فى الازل فلا يكون كلامه ازليا والالزم الاخبار عن المعدوم وهو سفه وعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث به) اى بذاته تعالى لانه لوكانت حادثة لكان التعرى عن الكلام فى الازل ثابتا فتغير عما عليه وقبول التغير من امارات الحدوث (ليس) كلام (من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها) اى الحروف والاصوات (اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الاول بديهى) يعنى ان البارى تعالى متكلم بكلام ازلى قائم بذاته ليس من جنس الحروف والاصوات وهذه العبارات تسمى كلام الله لدلالتها عليه كما ان الله تعالى تسمى بعبارات مختلفة بالالسنة وفى لسان بالفاظ مختلفة والمسمى واحد قال الامام فى الاحياء ولا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره (وفى هذا) اى فى قوله ليس من جنس الحروف (رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم) اى قديم عند الحنابلة لا عند الكرامية فانهم وان كانوا قائلين بانه عرض من جنس الحروف والاصوات لكنهم لا يقولون بقدمها كما صرح الشارح رحمه الله قبيل هذا بقوله وله صفات ازلية لا كما زعمت

الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة (وهواى الكلام صفة) اى معنى (قائم بالذات) اى بذات الله تعالى (منافية للسكوت اى الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه) اى على التكلم (والآفة التى هى عدم مطاوعة الآلات) اى عدم المطاوعة على ارادة التكلم فى نفسه (اما بحسب الفطرة) اى الخلقة القابلة لقبول الدين الحق ومنه الحديث كل مولود يولد على فطرة الاسلام الحديث (كما فى الخرس او بحسب ضعفها) اى الآلات (وعدم بلوغها) اى الآلات (حد القوة كما فى الطفولية فان قيل هذا) اى كون الكلام منافيا للسكوت والآفة (انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسى) والحال ان البحث فى الكلام النفسى لا فى الكلام اللفظى (اذالسكوت والخرس انما ينافى التلفظ) حاصل السؤال ان يقال ان قوله اولا ليس من جنس الحروف والاصوات يناقض قوله ثانيا وهو منافية للسكوت والآفة لانه يفهم من الاول ان الكلام ليس من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام النفسى وعن الثانى يفهم ان الكلام من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام اللفظى وماهذا الا تناقض او يقال ان هذا التعريف انما يصدق على الكلام اللفظى والمقصود تعريف الكلام النفسى (قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد فى نفسه التكلم اولا يقدر على ذلك) اى على ارادة التكلم (فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكون والخرس) فحينئذ يكون تقدير قوله هو ترك التكلم مع القدرة عليه هو ترك ارادة التكلم مع القدرة عليه وايضا يكون تقدير قوله هى عدم مطاوعة الآلات هى عدم القدرة على الارادة واعلم ان الكلام اللفظى مناف للسكوت والآفة اللفظيين كما ان الكلام النفسى مناف للسكوت والآفة النفسيين لان التكلم بالكلام الظاهرى لابد ان يتدبر فى نفسه اولا ان يتكلم بهذا الكلام الظاهرى وذلك التدبر منه كلام باطنى مناف للسكوت الباطنى الذى هو عبارة عن عدم ذلك التدبر لان السكوت اللفظى عند النطق اللفظى دون الكلام المعنوى هو ضده السكوت المعنوى وكلامنا فى الكلام المعنوى دون مدلول اللفظى والفرق بين السكوت والآفة الباطنيين و بين السكوت والآفة الظاهريين و بين

السكوت الباطنى والسكوت الظاهرى وبين السكوت الباطنى والآفة الظاهرى امابين السكوت والآفة الباطنيين فعموم وخصوص مطلق لانه كلما لم يقدر على التكلم فى نفسه لايريد فى نفسه التكلم وليس كلما لايريد فى نفسه التكلم ان لايقدر على ذلك فى نفسه واما بين السكوت والآفة الظاهريين فهو التباين الكلى واما بين السكوت الباطنى والسكوت الظاهرى فعموم وخصوص من وجه لانهما موجودان فى ترك التكلم مع القدرة عليه وعدم ارادة التكلم فى نفسه ووجود ترك التكلم مع ارادة التكلم فى نفسه ووجود عدم ارادة التكلم فى نفسه مع التكلم وكذا الفرق بين السكوت الباطنى والآفة الظاهرى عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا فى العقل ووجود الآفة الاولى فى الاخرس ووجود الآفة الثانية فى المجنون وتأمل النسبة بين الباقى (والله تعالى متكلم بها) اى بتلك الصفة (آمر ناه مخبر يعنى انه) اى الكلام (صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهى والخبر) لابمعنى ان يكون نوعا واحدا يتكثر اى الجزئيات الحقيقية ام مركبا يتكثر الى الاجزاء الخارجة لانها حينئذ لا تكون هوية واحدة كسائر الصفات بل المراد به جزئى حقيقى له تعلقات فباعتبارها يتكثر تكثرا اعتباريا ككون زيد موجودا وكاتبا الى غير ذلك (باختلاف التعلقات) اى ان تعلق صفة الكلام بالمأمور به يكون امرا وان تعلق بالمنهى عنه يكون نهيا وان تعلق بالمخبر به يكون خبرا (كالعلم والقدرة وسائر الصفات) اى الارادة والتكوين (فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو فى التعلقات والاضافات لما ان ذلك) اى كون الصفات واحدة (اليق بكمال التوحيد) لان كمال التوحيد انما يكون بوحدة كل واحدة من الصفات فيه بحث لان هذا دليل ظنى بجواز التكثر فى الصفات (ولانه لادليل على تكثر كل منها فى نفسها) اى من الكلام والعلم وغيرهما وهو مدخول ايضا لان عدم الدليل اوعدم علمه لايستلزم عدم المدلول والمسئلة مما يطلب فيه اليقين (فان قيل هذه) اى الامر والنهى والخبر (اقسام للكلام لايعقل وجوده) اى الكلام (بدونها) اى بدون هذه الاقسام حاصل هذا السؤال هو المعارضة وهوان يقال وان دل دليلكم على ان صفة الكلام صفة واحدة

والتكثر الى الامر و النهى والخبر باختلا ف التعلقات ولكن عندنا ما يدل
على خلافه وهو ان الكلام كل منحصر فى هذه الاقسام ولا يتصور وجود
الكلام بدون هذه الاقسام لان الكلى اذا انحصر فى الاقسام صار انتفاؤها
مستلزما انتفاء ذلك الكلى فقد وجد هذه الاقسام فى الازل ولا يكون صفة
واحدة متكثرة الى تلك الاقسام باختلاف التعلقات (قلنا انه) اى كون
الامر و النهى والخبر اقساما للكلام (ممنوع بل انما يصير احد تلك
الاقسام عند التعلقات وذلك) اى صيرورة احد الاقسام (فيما لا يزال) اى
فى المستقبل (واما فى الازل فلا انقسام اصلا) اى لا حقيقة ولا اعتبارا يعنى
ان المقسم لا يوجد بدون الاقسام فى القسمة الحقيقية كقسمة الانسان الى
افراده و اما فى القسمة الاعتبارية كقسمة زيد الى الضاحك والكاتب
فلا فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا قيل كون كلام الله تعالى
على ضده الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلوة مع قوله ولا تقربوا
الزنا كيف يتحد ان فى الازل لفظا او معنى حتى يتكثر بالاعتبارات وهل
هذا الا كالقول يكون زيد مع عمرو متحدين ثم تكثر او بطلانه بديهى
ومنشأ بعض الفضلاء رجل اصطلح مع غلامه على انه اذا قال زيد كان
هذا امرا بالصوم بالنهار و بالفطر بالليل ونهيا له عن الخروج عن الدار
واخبارا بدخول الامير البلد واستخبارا عن ولادة المرأة ثم قال هذا الرجل زيد
منهم منه هذه الاشياء فكان امرا ونهيا وخبرا واستخبارا مع ذلك كلام
واحد قيل هذا معقول فى الكلام اللفظى لا النفسى اذ لا يعقل معنى واحد
يكون امرا ونهيا وخبرا (وذهب بعضهم) وهو الامام الرازى (الى انه)
اى الكلام (فى الازل خبر ومرجع الكل) اى سائر الاقسام (اليه) اى الخبر
(لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على
الترك) اى تركه موجبا للعقاب يعنى اقم الصلوة ان اقمت الصلوة فانت
مثاب وان لم تقم الصلوة فانت معاقب (والنهى على العكس) اى حقيقة
النهى الاخبار عن كون الامتناع من الفعل موجبا للثواب والاقدام عليه
موجبا للعقاب (وحاصل الاستخبار) اى الاستفهام (الخبر عن طلب
الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد ماذهب اليه البعض)

قيل لايخفى ان هذا الرد توجه على مختاره ايضا وهوان الكل فى الازل
واحد ودفعه دفعه (بانا نعلم اختلاف هذه المعانى) اى الامر والنهى
والخبر (بالضرورة) لان الخبر هو يحتمل الصدق والكذب دون الامر
والنهى والاستخبار والنداء لكونها انشاآت (واستلزام البعض لايوجب
الاتحاد فى المفهوم) لان مفهوم الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء
والخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لازم لهذا المفهوم
(فان قيل) رد على قوله الله متكلم بها آمروناه ومخبر (الامر والنهى
بلا مأمور ومنهى سفه عبث) معنى السفه الخفة ومنه ذمام سفيه اى
خفيف العبث هو السعى لا لغرض صحيح (والاخبار فى الازل بطريق
المضى كذب محض يجيب تنزيه الله تعالى عنه) يعنى سمعنا الله تعالى يقول
انا ارسلنا نوحا الى قومه كيف يستقيم الاخبار فى الازل عن ارسال نوح
عليه السلام بلفظ الماضى ونوح وقومه لم يوجد بعد وكذا اخبار الله تعالى
عن عصيان آدم عليه السلام بقوله وعصى آدم وعن ابراهيم عليه السلام
رب اجعل هذا البلد آمنا ونظائر هذا كثيرة قبل وجود هذه الافعال
يكون اخبارا عن الماضى وهذه الافعال غير ماضية بالنسبة الى الازل
فيلزم الكذب والكذب على الله محال (قلنا ان لم نجعل كلامه فى الازل امرا
ونهيا وخبرا) بل صفة حقيقية فى الازل يتكثر الى الامر والنهى والخبر
باختلاف التعلقات فى المستقبل كما هو مذهب البعض وهو الحق (فلا اشكال)
لان هذا الاشكال مبنى على كونه تعالى امرا ونهيا وخبرا فى الازل يعنى
اخبار الله تعالى لايتنوع الى الماضى والمستقبل بل هو قائم بذات الله تعالى
فى الازل وهو اخبار عن ارسال نوح عليه السلام مطلقا وانه باق من الازل الى
الابد فقبل الارسال كانت الصيغة الدالة عليه انا ارسلنا نوحا وبعد الارسال
انا ارسلنا نوحا وكذا فى عصيان آدم عليه السلام وغيره وهو نظير علمه
تعالى فانه تعالى عالم بوجود زيد قبل وجوده بانه سيكون وعند وجوده
عالم بانه كائن وبعد وجوده عالم بانه قد كان وتغير هذه الافعال بالنظر الى المعلوم
لا بالنظر الى العالم وكذا التغير الى المخبر به لا فى الاخبار ونظيره من المحسوسات
الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها انسان كانت قدامه واذا حول

ظهره كانت خلفه واذا حول عينه كانت عن يمينه واذا حول يساره كانت عن يساره ولاتغير على الاسطوانة وانما التغير على الانسان والى هذا الجواب اشار الشارح رحمه الله بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل لايتصف بشئ من الازمنة واذا كان منزها عن الزمان كان خطابه علميا فيكون مع مخاطب علمي بحسب زمانه وعلمه (وان جعلناه) اى جعلنا كلامه تعالى (امراونهياوخبرا) كما كان مذهب البعض الآخر (فالامر فى الازل لايجاب تحصيل المأمور به) كالصلاة والصوم (فى وقت وجود المأمور) اى العبد قوله لايجاب تحصيل المأمور به الخ انمايلزم السفه ان لوكان امر الله تعالى ونهيه لان يجب اتيانه وتركه وقت امره ونهيه فى الازل واما لو كان الامر والنهى من الله تعالى لايجاب وقت وجوده اى وقت تعلق الامر بالمكلف للامتثال فهو عين الحكمة التى هى ضد السفه (وصيرورته) اى المأمور (اهلا لتحصيله) اى لتحصيل المأمور به (فيكفى) الامر (لذلك) للايجاب المذكور (وجود المأمور فى علم الآمر) يعنى ان الامر للمعدوم يجب فى الحال لايجوز واما الامر يجب وقت وجوده فجائز اونقول بعبارة اخرى المعدوم يجوز ان يكون مأمورا بتقدير الوجود الايرى ان المنزل على النبى عليه الصلاة والسلام كان امرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن يوجد الى يوم القيمة فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على المأمور به والانتهاء على المنتهى عنه بذلك الامر والنهى ولم يكن ذلك ممتنعا كذا هنا ويمكن ان يجاب عنه وهو ان يقال ان المخبر عنه على قسمين احدهما عقلى والاخر حسى والمخبر عنه المقارن للاخبار فى الازل وهو العقلى لا الحسى لان كلام النفسى يقتضى المخبر عنه العقلى والكلام الحسى يقتضى المخبر عنه الحسى والحاصل ان وجود المخبر عنه فى علم المخبر كاف للاخبار ولايقتضى وجوده فى الخارج (كما اذا قدر الرجل ابناله فامره) اى الرجل ابنه (بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار) جواب على قوله والاخبار فى الازل بطريق المضى كذب محض (بالنسبة الى الازل لايتصف بشئ من الازمنة اذ لاماضى) وان كان فى صورة الماضى بل هو اخبار محض حال عن الزمان (ولامستقبل ولاحال بالنسبة الى الله تعالى) لان الماضى ماسبق التكلم والحال مايقارنه والاستقبال يستقبله ولما كان تكلمه تعالى ازليا

لم يتصور فيه ذلك بل يتصف به كلامه بالنسبة التى توجه الخطاب السامع فان كان معنى الكلام سابقا على توجه الخطاب له كان ماضيا وان كان معه او بعده فالحال اوالاستقبال (لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلى لايتغير بتغير الازمان) لان العلم صفة حقيقية لاتتغير بتغير الزمان بل يتغير تعلقه واضافته ولايلزم من تغير التعلق والاضافة تغير الصفة الحقيقية (ولما صرح) اى المصنف (بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرأن ايضا قد يطلق على الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم المتلو) اى الكلام اللفظى (الحادث فقال القرأن) فعلان بمعنى المفعول جعل اسما لكلام الله تعالى المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام وفى اللغة من القرئ وهو الجمع ويقال قرأت الماء فى الحوض اى جمعته فيه ومنه القرية اسم للمدينة لما يجتمع الناس فيها (كلام الله تعالى غير مخلوق) الكلام فى اللغة عبارة عما يفيد المستمع وعند الفقهاء عبارة من حروف منظومة واصوات مقطعة وفى اصطلاح المتكلمين انه عبارة عما ينافى السكوت والخرس (وعقب القرأن بكلام الله تعالى) يعنى قال المصنف القرأن كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل القرأن غير مخلوق مع ان هذا احق من الاول والخفة مطلوبة عندهم (لما ذكر المشايخ) تعليل عقب (من انه) بيان مافى لما (يقال القرأن كلام الله تعالى غير مخلوق ولايقال القرأن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم) لان اطلاق القرأن على هذا المؤلف اكثر من اطلاقه على الكلام النفسى كما ان اطلاق الكلام على النفسى اشهر من اطلاقه على الكلام المؤلف (كما ذهب اليه الحنابلة) هم اصحاب احمد بن حنبل (جهلا) لما هو ثابت فى نفس الامر (وعنادا) حيث قالوا النظم المؤلف من الاصوات والحروف المرتب بعضها على بعض قديم قيل لهذا الكلام معنيان احدهما ترتب الاجزاء فى الوجود بحيث لايوجد الجزء الثانى الا بعد عدم الاول والقول بقدم شخصه لايصدر عن الطفل فضلا عن احمد رحمه الله وهو من المجتهدين والثانى ترتبها الذاتى بمعنى ان كل جزء منه بحيث اذا عكس ترتيبه فسد معناه فان سورة الاخلاص اذا عكس ترتيبه فى اللوح المحفوظ او القلب لم يكن

قرأنا وقدم مثله بالشخص ممكن اونقول ان متعا قب الوجود فينا لقصور الآلة قديم في الباريء تعالى بلا تعاقب بناء على ان الموجود واحد والوجود مختلف ونسبة الاحد الى الجهل والعناد من سوء الظن لقائله (واقام) اي المصنف (غير المخلوق مقام غير الحادث) يعني قال المصنف كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل القرأن كلام الله تعالى غير حادث مع انه اشهر من الاول (تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري الكلام على وقف الحديث حيث قال النبي عليه الصلاة والسلام القرأن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال) هذا من تتمة الحديث (انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيمابين الفريقين) اي المعتزلة واهل السنة (وهو ان القرأن مخلوق اوغير مخلوق ولهذا) اي لكون العبارة المشهورة فيمابين الفريقين ان القرأن مخلوق اوغير مخلوق (تترجم المسئلة بمسئلة خلق القرأن) اي تسمى هذه المسئلة بمسئلة خلق القرأن ولايقال مسئلة حدوث القرأن واعلم ان العلماء اختلفوا في لفظ القرأن فقال قوم خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرأن مجيد في لوح محفوظ وذهب قوم الى انه لفظ جبرائيل عليه السلام لقوله تعالى انه لقول رسول كريم والمراد به جبرائيل عليه السلام وزعم آخرون انه لفظ محمد عليه الصلاة والسلام لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك لان المنزل على القلب انما هو المعنى فيكون اللفظ لمحمد عليه الصلاة والسلام (وتحقيق الخلاف) في ان القرأن مخلوق او غير مخلوق (بيننا وبينهم) اي المعتزلة (يرجع الى اثبات الكلام النفسي ونفيه والا) اي وان لم يرجع اليه (فنحن لانقول بقدم الالفاظ والحروف وهم) اي المعتزلة (لايقولون بحدوث الكلام النفسي) بل بنفيه ولو اثبتوا الكلام النفسي لايقولون بانه حادث (ودليلنا مامر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام انه متكلم ولامعنى له) اي للمتكلم (سوى انه متصف بالكلام) النفسي لان ثبوت المشتق بشئ يستلزم ثبوت مأخذ الاشتقاق واتصافه اما بالكلام النفسي القديم واما بالكلام النفسي الحادث والثاني باطل فتعين الاول (ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين

النفسى القديم واما استدلالهم) اى استدلال المعتزلة بنفى الكلام النفسى (بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات) اى علامة (الحدوث من التأليف) بيان ما (والنظم والانزال) والانزال نقل الشئ من اعلى الى الاسفل وهو انما تلحق المعانى بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها ولعل نزول الكتب الآلهية على الرسل بان يتلقنه الملك من الله تعالى تلقنا روحانيا او يحفظه الملك من اللوح المحفوظ فينزل به الى الرسل فيلقيه على الرسل والتنزيل قيل الانزال يستعمل فى الدفعى والتنزيل فى التدريجى (وكونه عربيا) كقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والعربى انما يكون فى الفاظ (مسموعا) كقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والمسموع انما هو الالفاظ والحروف (فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يكون) جواب اما اى الاستدلال المذكور (حجة على الحنابلة) القائلين بقدم القرآن مع انه من جنس الحروف والاصوات (لا علينا لانا قائلون ايضا) اى كالمعتزلة (بحدوث النظم وانما الكلام) اى البحث (فى المعنى القديم) اى الكلام النفسى (والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محلها) اى محل الاصوات والحروف بجبرائيل عليه السلام (او ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ) واللوح المحفوظ خلقه الله تعالى من درة بيضاء دفتاه ياقوتة حمراء قلمه نور وكتابته نور عرضه كما بين السماء والارض ينظر فيه كل يوم ثلثمائة وستين نظرة يخلق الله تعالى بكل نظرة ويحيى ويميت ويعز ويذل ويفعل مايشاء (وان لم يقرأ) اى وان لم يقرأ الله تعالى من اللوح المحفوظ (على اختلاف بينهم) اى المعتزلة اى ذهب بعضهم انه متكلم بالمعنى الاول وبعضهم بالمعنى الثانى (وانت خبير) اشارة الى رد قول المعتزلة حاصله ان يقال لانسلم بين المعتزلة انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها او بمعنى ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ فان المتكلم هو الذى قام به الكلام لا الذى اوجده (بان المتحرك من قامت به الحركة لا من اوجدها) اى الحركة (والا) اى وان لم يكن المتحرك من قام به الحركة لا من اوجدها (لصح اتصاف البارئ تعالى بالاعراض

المخلوقة له) اى للبارئ بان يقال الله آكل بمعنى ايجاد الاكل فى الغير او
اسود بمعنى ايجاد السواد فى الغير و بقوله المخلوقة له احتراز عن الاعراض
الغير المخلوقة لله تعالى عند المعتزلة كالافعال القائمة بالعباد (تعالى عن ذلك)
اى عن الاتصاف المذكور (علوا كبيرا) قيل الاتصاف بالاعراض المخلوقة
له تعالى بمعنى ايجادها صحيح وانما لم يطلق عليه لاشعاره معنى الاتصاف
له بها لغة فالاولى ان يقال والاصح اطلاق اسم الاسود عليه تعالى لغة
ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لاموجده فحينئذ كان البحث
لغويا (ومن اقوى شبه المعتزلة) فى نفى الكلام النفسى (انكم) خطاب
للمتكلمين (متفقون على ان القرأن اسم لمانقل الينا بين دفتى) اى جانبى
(المصاحف تواترا وهذا) اى الاتفاق المذكور (يستلزم كونه) اى القرأن
(مكتوبا فى المصاحف مقروءا بالالسن مسموعا بالاذان وكل ذلك) اى
كونه مكتوبا ومقروءا (من سمات الحدوث بالضرورة فاشار) اى المصنف
(الى الجواب عنه) اى عن اقوى الشبه (بقوله وهو اى القرأن الذى هو
كلام الله تعالى مكتوب فى مصاحفنا اى باشكال الكتابة) اى بسبب
اشكال الكتابة (وصور الحروف الدالة عليه) اى على كلام الله تعالى
(محفوظ فى قلوبنا اى بالالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا بالحروف الملفوظة
المسموعة مسموع باذاننا بذلك) اى بالحروف الملفوظة المسموعة (ايضا) اى
كمقروء بالسنتنا (غير حال فيها اى مع ذلك) اى مع كونه مكتوبا فى مصاحفنا
(ليس) قرأن (حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة والاذان) اى
القرأن الازلى غير حال فيها بل الحال فيها انما هو مثله ومشاركه فى نفس
المعنى فقط عينه (بل معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم)
اى النظم اللفظى الحسى (الدال عليه) اى على معنى قديم (ويحفظ بالنظم
المخيل ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه)
الهاء يعود الى معنى قديم (كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب
بالقلم ولا يلزم منه) اى من كون النار يذكر باللفظ ويكتب بالقلم (كون
حقيقة النار صوتا وحرفا) فالقول بكونه اى بكون المعنى القديم مكتوبا
ومحفوظا ومسموعا مجاز باعتبار وجوده فى الكتابة والعبارة والذهن وكذا

كونه منزلا لان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى عند سدرة المنتهى ثم نزل وافهم بلا نقل لذات الكلام واما القرأن الحادث فاتصافه بهذه الاوصاف ظاهر ولو قيل القرأن لم يكتب فى المصاحف ولم يقرأ بالالسن ولم ينزل الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لم يصح فى الحادث ويصح فى القديم لكنه سوء ادب حاصل جواب المصنف على المعتزلة ان يقال ان هذا الاتفاق المذكور بين العلماء على كون القرأن مكتوبا ومقروءا ومسموعا لا يدل على نفى الكلام النفسى وكون القرأن حادثا لانهم قائلون على ان الكلام النفسى مكتوب و مقروء ومسموع مجاز بواسطة الالفاظ واشكال الكتابة (وتحقيقه) اى تحقيق الجواب المذكور (ان للشئ وجودا فى الاعيان) اى الخارج فى نفس الامر (و وجودا فى الاذهان و وجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهى) اى العبارة (على ما فى الاذهان وهو) اى الاذهان (على ما فى الاعيان) اعلم ان الكتابة تدل على العبارة دلالة وضعية والعبارة ايضا على ما فى الاذهان دلالة وضعية و ما فى الذهن يدل على ما فى الخارج دلالة ذاتية فيكون الكتابة دالة دون مدلولة وما فى الخارج مدلولا دون دال والعبارة و ما فى الذهن دالا ومدلولا معا (فحيث يوصف القرأن بما هو من لوازم القديم كما فى قولنا القرأن غير مخلوق فالمراد به حقيقته الموجودة فى الخارج) اى الكلام النفسى (وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات) كالانزال والتنزيل وكونه معجزا وغير ذلك (يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما فى قولنا قرأت نصف القرأن) اى الالفاظ المنطوقة المسموعة هذا مثال وجود الشئ فى العبارة (او المخيلة) معطوف على الالفاظ (كما فى قولنا حفظت القرأن هذا مثال وجود الشئ فى الاذهان او الاشكال المنقوشة كما فى قولنا يحرم للمحدث مس القرأن) هذا مثال وجوده فى الكتابة ووجود الشئ فى الاعيان حقيقة ووجوده فى الاذهان و فى العبارة والكتابة مجاز و تعلق المس بالقرأن لازم من لوازم المخلوقات لان تعلق المس حادث والمتعلق محل الحوادث ومحل الحوادث حادث وهكذا فى القراءة والحفظ (ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم) هذا جواب عن سؤال

مقدر وهو ان يقال لو كان القرأن مقولا بالاشتراك على الكلام النفسى
والكلام اللفظى لما عرفه ائمة الاصول بما يدل على الكلام اللفظى واللازم
باطل وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله ولما كان الخ (عرفه ائمة الاصول
المكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه) اى جعل الائمة القرأن
(اسما للنظم والمعنى جميعا) اى مدلول اللفظ دون المعنى القائم بذات الله
تعالى (اى المنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى) من غير اعتبار
اللفظ ولا لمجرد اللفظ من غير اعتبار المعنى قوله لا لمجرد المعنى نفى لما روى
عن ابى حنيفة انه اعتبر مجرد المعنى فى حق جواز الصلوة خاصة (واما
الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى الى انه يجوز ان
يسمع) استدل على ذلك بقوله حتى يسمع كلام الله وسماع موسى عليه
السلام كلام الله لكن سماع غير الصوت والحروف لايكون الا بخرق
العادة (ومنعه الاستاذ ابو اسحاق اسفرانى وهو اختيار الشيخ ابى المنصور
رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه وهو)
اى كلام الله تعالى قوله يسمع خبر قوله معنى (كما يقال سمعت علم فلان)
وحقيقة العلم لاتسمع بل معناه سمعت خبرا دالا على علمه وكما يقال انظر الى
قدرة الله تعالى اى مايدل على قدرة الله تعالى (فموسى عليه السلام يسمع
صوتا دالا على كلام الله تعالى) اى يسمع صوتا يخلقه الله تعالى فى كل جانب
موسى عليه السلام (لكن لما كان) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو
ان يقال ان غير موسى عليه السلام من الانبياء عليهم السلام يسمع صوتا
دالا على كلام الله تعالى فلم خصه بكونه كليما اجاب بقوله لكن لما كان
(بلاواسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم) واما غيره من الانبياء
عليهم السلام فلا يكلمهم الله الا بواسطة الكتاب والملك (فان قيل لو كان
كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا) اى مجازا مرسلا تسمية الدال
باسم المدلول (فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه) اى نفى النظم المؤلف
عن كلام الله تعالى (بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور
والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه) قوله والاجماع على
خلافه اشارة الى بطلان اللازم وكذا الملزوم وهو كونه مجازا فى النظم

المؤلف ونافيه كافر اتفاقا الا قوله بسم الله الرحمن الرحيم فى اوائل السور فان نافيه لايكفر لقوة الشبهة فى قرأنيته وكذا من زاد كلمة فى القرأن فقال انها منه كفر وفى الكشاف عن انس انه قرأ واصوب قيلا فقيل له انما هو اقوم قيلا فقال واصوب واقوم واحد فعلم منه ان ابدال كلمة بكلمة يجوز اذا اديت معناها فان قيل على اى شئ يرد هذا السؤال مما سبق قلت لعله يرد على قول المصنف وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات لانه يفهم ان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجاز فى اللفظ الحادث اولعله يرد على قول الشارح واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى لانه يفهم ايضا ان الكلام حقيقة فى المعنى القديم مجاز فى اللفظ الحادث اولعله على قول الشارح ايضا فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله حتى يسمع مايدل على كلام الله لانه يفهم منه ان الكلام حقيقة فى المعنى القديم مجاز فى اللفظ الحادث اولعله ابتداء كلام فلا يرد على شئ مما سبق من الاشياء (وايضا) اشارة الى دليل عقلى (المتحدى به) التحدى طلب المعارضة لاظهار عجز المخاطب كما فى قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله (هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك) اى اظهار التحدى (انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لامعنى المعارضة الصفة القديمة) لانه لايطلع على الصفة القديمة الا المؤيد من عند الله والمعارضة لاتكون الا بعد الاطلاع والكفار بعيد عن ذلك فلو لم يكن النظم المؤلف كلاما حقيقة لم يكن الاعجاز والتحدى فى كلام الله تعالى والحال ان الاعجاز والتحدى لايكون الا فى كلام الله تعالى (قلنا التحقيق) وانما قال التحقيق ولم يقل ان كلام الله تعالى الخ اشارة الى ان عند البعض حقيقة فى المعنى ومجاز فى اللفظ فرد هذا المذهب بقوله التحقيق الخ (ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة) اى اضافة الكلام الى الله (كونه) اى الكلام (صفة لله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة) فى قوله كلام الله (انه مخلوق الله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين) فعلى هذا يكون القول بكون الالفاظ لفظ جبرائيل عليه السلام اولفظ محمد عليه الصلاة والسلام ليس على ماينبغى بل نظمه وتأليفه بمحض